

تا اجتهاد

فصلنامهٔ علمی‌تخصصی مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر علیه السلام
سال سوم • پیش‌شمارهٔ دوازدهم • پاییز ۹۳
۵۰۰۰ تومان



فصل‌نامه‌ی علمی تخصصی **تا اجتهاد**

سال سوم، پیش‌شماره‌ی دوازدهم، پاییز ۹۳

آدرس: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه‌ی ۱۹، بن بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسه‌ی فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام

تلفن دفتر مجله: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۵۷۵

آدرس اینترنتی: www.taejtehad.mfeb.ir

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله برای چاپ در مجله‌ی تا اجتهاد

- موضوع مقاله فقهی یا یکی از علوم مرتبط با آن مانند اصول و رجال باشد.
- مقاله به زبان فارسی باشد.
- مقاله حتماً مشتمل بر نوآوری باشد.
- مقاله دست کم دارای یکی از ویژگی‌های ذیل باشد:

ارائه کننده نظریه و یا یافته‌ی جدید علمی.
ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه.
ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه.
ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

- مقاله تایپ شده باشد و فایل ورد آن برای مجله ارسال شود. (مقاله حد اکثر در ۳۰ صفحه‌ی A4 با قلم لوتوس ١٤ (در متون عربی از فونت بدر استفاده شود) و حداقل در ۲۰ سطر تنظیم شود.)
- مقاله در جای دیگری به چاپ نرسیده یا همزمان برای مجله‌ی دیگری ارسال نشده باشد.

ساختار مقاله

مقاله باید دارای ساختار زیر باشد:

- عنوان مقاله و نام مؤلف یا مؤلفان (به دو زبان فارسی و عربی)
- چکیده: مقاله باید دارای یک چکیده حداقل در پنج سطر در اول مقاله شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه باشد. (به دو زبان فارسی و عربی)
- کلید واژه (به دو زبان فارسی و عربی)
- مقدمه(طرح مسئله)
- بدنه اصلی مقاله
- نتیجه
- منابع و مآخذ

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پانوشت و با ذکر نام منبع، شماره جلد و صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع انتهای مقاله قرار گیرد.

۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:

برای درج مشخصات کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.

برای درج مشخصات نشریات: نام مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.

۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.

۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شود.

٤. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال سوم، پیش‌شماره‌ی دوازدهم، پاییز ۹۳

انسداد از دیدگاه آیةالله العظمی شبیری زنجانی دام ظله[1]

مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام[2]

تا اجتهاد

چکیده

انسداد به عنوان یکی از مسائل تأثیرگذار بر حجیت ظنون، در اصول مطرح است که با تمام بودن مقدمات آن، حجیت مطلق ظنون حاصل می‌گردد. و با اثبات حجیت مطلق ظنون در فقه، ادله‌ی بسیاری در پیش روی فقیه قرار می‌گیرد که این ادله در صورت انفتاح باب علم و علمی، حجیت نداشته‌اند. و این امر موجب تغییرات قابل توجهی در استنباط فقیه می‌شود.

این مقاله بعد از تعریف انسداد صغیر و کبیر، به اثبات مقدمات انسداد کبیر پرداخته و حجیت مطلق ظنون را در تمام ابواب فقهی اثبات کرده است؛ هم‌چنین تقریب استدلال به انسداد صغیر مطرح

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۸/۱ تاریخ تأیید مقاله: ۹۳/۸/۲۰.

۲.این مقاله با همکاری حجج اسلام اصغری، مهاجری، سنایی از دروس خارج فقه حضرت استاد استخراج و تنظیم شده است. لازم به ذکر است حضرت استاد درس خارج اصول مستقلی ندارند و مطالب ارائه شده برداشت تعدادی از شاگردان معظم له از درس خارج فقه مکتوب ایشان است که به شکل مقاله تنظیم شده است و ممکن است نظر استاد در درس‌های جدید عوض شده باشد یا مطالبی از استاد به دست ما نرسیده باشد.

گردیده؛ ولی انسداد صغیر در موارد معدودی مورد پذیرش واقع شده است.

در ادامه به بررسی مذهب شیخ انصاری در بحث انسداد پرداخته و این‌گونه نتیجه‌گیری شده که هر چند عبارات شیخ در رسائل متهافت است و نظر ایشان واضح نیست، ولی از کتاب مکاسب استفاده می‌شود که ایشان انسدادی است و در پایان تطبیقات انسداد صغیر و انسداد کبیر بیان شده است.

کلید واژه

انسداد، انسداد صغیر، انسداد کبیر، حجیت مطلق ظنون، حجیت خبر واحد.

مقدمه

در گذشته، مسئله حجیت مطلق ظن، بسیار محل ابتلا و معرکه آرا بوده؛ ولی امروزه این مبنا به حدی مقطوع البطلان دانسته شده که اگر کسی قائل به انسداد و در نتیجه حجیت مطلق ظن باشد، آن را شذوذ در فکر می‌پندارند[1] در حالی که این طور نیست؛ بلکه این بحث بسیار مهم و قابل اعتنا است؛ هم‌چنانکه مبحث انسداد رسائل نیز از مباحث بسیار مهم و مشکل است که در دوره‌های متأخر به آن اعتنایی نمی‌شود.

تبیین مسئله: همان طور که در علم اصول تبیین شده اصل اولی در ظنون، عدم حجیت است و برخی ظنون از این اصل اولی خارج و حجت‌اند که اصطلاحا به این قسم از ظنون، ظنون خاصه گفته می‌شود؛ اما عده‌ای معتقدند که در زمان معاصر مطلق ظنون حجت هستند و برای اثبات مدعای خود به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که یکی از مهم‌ترین ادله‌ی آنها بر اثبات حجیت مطلق ظنون، دلیلی است که به دلیل انسداد معروف شده و از پنج مقدمه تشکیل گردیده و رکن اصلی این مقدمات، اثبات انسداد باب علم و علمی در زمان معاصر است و اصطلاحا به ظنی که از این طریق حجت شده باشد، ظن عام می‌گویند.

مفردات: قبل از بررسی اصل مسئله به تبیین مفردات مقاله می‌پردازیم:

دلیل علم: هر دلیلی را که مفید قطع و یقین باشد دلیل علم می‌گویند.

دلیل علمی: هر دلیلی را که خود مفید قطع نباشد، ولی یک دلیل قطعی بر حجیت آن دلالت کند، دلیل علمی می‌گویند؛ مثل خبر عدل واحد که خود مفید علم نیست؛ ولی دلیلی

۱. سیدحسن صدر به حاج آقا رضا همدانی اجازه‌ای داده است که رساله‌ای بزرگ و مشتمل بر فوائد فراوان است. در آن رساله از سید صدرالدین صدر نقل می‌کند که در سنه ۱۲۰۵ (سنه وفات آقاباقر بهبهانی) به کربلا رفتم و آقاباقر بهبهانی بر حجیت ظن مطلق اصرار داشت، پسر او آقامحمدعلی و صاحب ریاض و پسر او، سید مجاهد و میرزای قمی و محقق کاظمی (شارح وافیه) قائل به ظن مطلق بودند، این بزرگان از افاضل و شاگردان درجه اول وحید بهبهانی هستند و وحید بهبهانی از علمای طراز اول در ادوار مختلف است.

که بر حجیت آن دلالت می‌کند قطعی است.

ظن خاص: ظنی است که در دلیل حجیتش خصوصیتی لحاظ شده است و این خصوصیت ممکن است از دو جهت باشد:

از حیث طریق: گاهی دلیل حجیت ظن، ظن حاصل از طریق خاصی را حجت می‌کند. مثل سیره متشرعه که ظن حاصل از طریق خبر واحد ثقه را حجت می‌کند.

از حیث مورد: گاهی دلیل حجیت ظن خاص، آن را مقید به محدوده‌ی خاصی حجت می‌کند و لو از هر طریقی حاصل شود؛ که در لسان فقها از این دلیل تعبیر به انسداد صغیر می‌شود و در بحث حجیت مطلق ظنون از حیث عدم خصوصیت در طریق از اعتبارش بحث می‌کنند.

ظن مطلق: ظن مطلق، ظنی است که دلیل حجیتش ظن را بما هو ظن حجت می‌کند و خصوصیتی از حیث مورد یا طریق ندارد و لذا این ظن در هر موردی از هر راهی حاصل شود حجت خواهد بود مگر راه‌هایی مثل قیاس که شارع از آنها منع کرده است.

تعریف انسداد: انسداد در اصطلاح اصولی، به معنای بسته بودن راه علم و علمی به احکام شرعی بر روی مکلفان است.

اقسام انسداد: انسداد به دو قسم تقسیم می‌شود:

• انسداد صغیر: آن است که نسبت به علمی خاص مانند علم رجال یا بابی خاص مانند احکام بانوان یا موضوعی خاص مانند عدالت، دلیل علم و علمی به مقدار کافی نداشته باشیم و در نتیجه ظن فقط در خصوص همان مورد حجت می باشد.

• انسداد کبیر: آن است که نسبت به معظم احکام دلیل علم و علمی به مقدار کافی نداریم و در نتیجه ظن مطلقا حجت می‌شود.

بررسی مسئله

برخی برای اثبات حجیت مطلق ظنون[1] به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که مهم‌ترین این ادله به انسداد معروف است؛ البته برخی مدعی حجیت مطلق ظنون در همه ابواب فقهی هستند که اصطلاحا به آن انسداد کبیر گفته می‌شود و برخی دیگر مدعی حجیت مطلق ظنون در علم یا باب یا موضوعی خاص هستند که به آن انسداد صغیر گفته می‌شود؛ به همین دلیل بحث انسداد را در دو مقام بررسی می‌کنیم:

---

۱. محقق: در اینجا حیثیت بحث این است: ظنی که حجت می‌شود از حیث طریق اطلاق دارد خواه از حیث مورد هم اطلاق داشته باشد که به آن ظن مطلق گفته می‌شود و خواه از حیث مورد خصوصیت داشته باشد که به آن ظن خاص گفته می‌شود.

۱. انسداد کبیر

۱,۱. تبیین انسداد کبیر

برای اثبات حجیت مطلق ظنون در همه ابواب فقهی به دلیل انسداد کبیر تمسک شده است که این دلیل، پنج مقدمه دارد[۱] و به دو گونه تقریر شده است: انسداد حکومتی و انسداد کشفی.

ما ابتدا این مقدمات را بیان می‌کنیم و سپس هر یک را جداگانه اثبات خواهیم کرد و در ادامه به فرق بین انسداد حکومتی و انسداد کشفی خواهیم پرداخت.

مقدمه اول: بعد از پذیرش دین اسلام، علم اجمالی به وجود واجبات و محرمات زیادی بر عهده خود داریم.

مقدمه دوم: باب علم و علمی در بخش عمده ابواب فقه در دوره‌های متأخر از دوره امامان علیهم‌السلام بر ما منسد است.

مقدمه سوم: مهمل گذاشتن و رها کردن امتثال احکام واقعی، که علم اجمالی به ثبوت آنها داریم، جایز نیست و نمی‌توان عمل به آنها را ترک‌کرد. اهمال و ترک‌عمل به احکام دوگونه فرض می‌شود: یکی اینکه خود را مانند چهارپایان و کودکان فرض‌کنیم که تکلیفی بر ما نباشد؛ دیگر آنکه هرجا وجوب و حرمت چیزی را نمی‌دانیم به اصالة البرائة، اصالة عدم التکلیف تمسک‌کنیم. این دو فرض بالضروره باطل و نادرست است؛ در نتیجه نمی‌توان امتثال احکام واقعی را مهمل گذاشت.

مقدمه چهارم: پس از فرض لزوم پرداختن و عمل کردن به احکامی که علم اجمالی به آنها داریم، برای اینکه ذمه خود را از آنها فارغ سازیم، یکی از چهار راه زیر را باید بپیماییم و راه پنجمی وجود ندارد:

- از مجتهدی که باب علم را گشوده می‌داند تقلید کنیم.
- در همه مسائل طبق احتیاط عمل کنیم.
- در هر مسئله به یکی از اصول علمی برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب– که با آن مسئله مناسب است– تمسک کنیم.
- در هر مسئله‌ای که ظن به حکم شارع داریم، طبق آن ظن عمل کنیم و در سایر موارد به اصول عملیه مراجعه نماییم.

---

۱. محقق: لازم به ذکر است که از بین مقدمات پنجگانه، مقدمه‌ی دوم (انسداد باب علم و علمی) را حضرت استاد بررسی فرموده‌اند و بقیه‌ی مقدمات و رد آنها برای تکمیل بحث از کفایة الاصول آخوند، ج ۲، ص ۳۵۸ آورده شده است.

سه راه نخست درست نیست؛ پس راه چهارم متعین می‌گردد.

مقدمه پنجم: پس از ابطال راه‌های سه‌گانه در مقدمه چهارم و تعین یافتن راه چهارم، باید بدانیم که ظن دو طرف دارد (طرف راجح و طرف مرجوح) و عقل می‌گوید که به طرف راجح عمل کن وگرنه ترجیح مرجوح بر راجح می‌شود و این قبیح است.

۲,۱. اثبات مقدمات پنجگانه انسداد کبیر

مقدمه اول و سوم واضح است؛ زیرا بعد از پذیرش دین اسلام هیچ اختلافی در وجود علم اجمالی به تکالیف وجود ندارد؛ هم‌چنین هیچ اختلافی نیست که انسان باید این تکالیف را امتثال کند والاّ چیزی از دین باقی نمی‌ماند.

رکن اصلی در مبحث انسداد همین مقدمه دوم است که در صورت اثبات این مقدمه، انسداد ثابت می‌شود و بقیه‌ی مقدمات، بحث قابل توجهی ندارد.

به نظر ما مقدمه دوم دلیل انسداد تمام است و انسداد باب علم و علمی مطلبی دور از واقعیت نیست. توضیح مطلب آنکه عمده منابع ما برای استخراج احکام، قرآن و سنت است؛ به همین دلیل، بحث از أسناد روایات و بحث از حجیت ظهورات در قرآن و روایات ضرورت دارد؛ بنابراین باید بررسی کرد که آیا باب علم یا علمی نسبت به این دو مطلب منفتح است یا منسد است.

۱,۲,۱. انسداد باب علم و علمی در مورد اسناد روایات

باید توجه کرد که در این قسمت فرض می‌کنیم عدالت یا وثاقت راوی شرعا ثابت است؛ بنابراین بحث در اثبات عدالت و وثاقت نیست؛ بلکه بحث در حجیت خبری است که راوی نقل می‌کند لذا به بررسی اقتضای ادله حجیت نسبت به خبر عادل و ثقه می‌پردازیم که آیا لازم است اطمینانی باشد یا صرف عدالت یا وثاقت مخبر در حجیت کفایت می‌کند ولو خبرش اطمینانی نباشد؟

الف) مقتضای بنای عقلا: در توضیح مقتضای بنای عقلا لازم است به تفصیل در خبر عادل و ثقه بحث‌کنیم:

مقتضای بنای عقلا در عمل به خبرعادل: اگر عادلی خبری داد نسبت به اطمینان و عدم اطمینان به مخبر عنه دو صورت قابل فرض است:

۱. گاهی اطمینان نوعی وجود دارد که شخص عادل بر اساس عناوین ثانویه و مراعات أهم و مهم بنا ندارد عمداً دروغ بگوید؛ یعنی متعارف افراد چنین احتمالی را در مورد عادل

نمی‌دهند؛ در این صورت به دلیل اینکه اطمینان، حجیت عقلایی دارد و شارع نیز آن را ردع نکرده، روایتی را که راوی نقل می‌کند حجت است.

۲. گاهی احتمال معتدبه و غیر موهوم می‌دهیم که عادل با رعایت مصلحتی که اهم تشخیص داده، سخن دروغی بگوید. آیا عقلا در چنین مواردی بدون در نظر گرفتن ادله‌ی دیگر که ظن را در این موارد یا به طور کلی حجت قرار داده و صرفاً به دلیل اینکه شخص عادل است، احتمال کذب را الغا می‌کنند؟

در پاسخ به این سؤال، به نظر می‌رسد عقلا چنین بنایی ندارند که احتمال خلاف را در این مورد الغا کنند؛ مانند زمانی که به خاطر ضعف احتمال خلاف، آن را الغا می‌کنند.

به بیان دیگر: در احتجاجاتی که بین موالی عرفی و عبید واقع می‌شود، عقلا برای خبر عادلی که اطمینان آور نیست خصوصیتی قائل نمی‌شوند؛ البته در مواردی که ظن شخصی ملاک حکم قرار گرفته است به خبر عادل اخذ می‌کنند؛ ولی نه به این دلیل که عادل بودن خصوصیتی دارد، بلکه هر کسی موظف است ظن شخصی خودش را معیار قرار دهد.

ما این نکته را علاوه بر مورد مذکور (احتمال تعمد کذب به دلیل رعایت مصلحت اهم) در مورد إخبارات حسی که احتمال خطای حس در کار است - همان گونه که آقایان قبول دارند- نیز قائل هستیم، یعنی حتی در موارد إخبار از محسوسات معتقدیم الغای احتمال خطا به دلیل ندرت خطای در حس است والا در همین مورد نیز اگر احتمال خطا معتدبه باشد، مانند جایی که اختلاف حسی بین افراد زیاد واقع می‌شود، مثلاً یکی هلال را می‌بیند و دیگری نمی‌بیند، عقلا در چنین مواردی هم، شهادت حسی عادل را حجت ندانسته و رجوع به متعارف را معیار می‌دانند؛ مانند افراد وسواسی که برای بر هم نخوردن نظام اجتماع، باید به متعارف افراد رجوع کنند.[1]

مقتضای بنای عقلا در عمل به خبر ثقه: بسیاری مانند آقای نائینی می‌گویند: بنای عقلا بر حجیت خبر ثقه قائم است؛[2] ولی ظاهراً بنای عقلا بر این مطلب قائم نیست؛ زیرا عقلا همانطور که در خبر عادل گفته شد در مواردی به خبر ثقه ترتیب اثر می‌دهند که برای نوع مردم در خصوص مورد، اطمینان‌آور باشد؛ اما در موارد احتمال تعمد کذب و یا در جایی مانند رؤیت هلال- که از اخبار یک نفر ولو ثقه باشد اطمینان حاصل نمی‌شود- بنای عقلا بر این نیست که به کلام او ترتیب اثر بدهند، مگر تعبدی شرعی وجود داشته باشد.[3]

---

۱. کتاب خمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۳، درس ۸۱.

۲. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۲۱٤.

۳. کتاب صوم (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۲، درس ۱٤۱.

در نتیجه مقتضای بنای عقلا در عمل به روایات عادل یا ثقه، اطمینان به صدور از معصوم علیه السلام است پس اگر حجیت خبر واحد تنها به بنای عقلا باشد، طبق این مبنا این مقدمه انسداد تمام خواهد بود؛ زیرا اخباری که اطمینان به صدور آنها وجود داشته باشد به اندازه کافی در دسترس ما نیست.

مقتضای ادله شرعیه در عمل به خبر عادل و ثقه: بر خلاف مقتضای حجیت خبر واحد از بنای عقلا که اطمینان در آن شرط بود، از ادله‌ی شرعیه‌ی حجیت خبر واحد استفاده می‌شود که در شبهات حکمیه[۱]، اطمینان به صدور خبر ملاک نیست و نفس عدالت و وثاقت موضوعیت دارد. شواهد دال بر این مطلب عبارتند از:

الف) اخبار علاجیه: در مورد خبرین متعارضین در اخبار علاجیه، حکم به ترجیح یا تخییر شده است، با اینکه در فرض تعارض خبرین، نوع مردم اطمینان پیدا نمی‌کنند؛ یعنی صرف اینکه یکی از دو خبر متعارضی که علی الفرض هر دو شرایط حجیت را دارا هستند، ارجحیتی نسبت به دیگری داشته باشد، مستلزم آن نیست که اطمینانی نسبت به صدور مفاد آن برای نوع مردم حاصل شود؛ با وجود این، شارع همین خبر أرجح را حجت قرار داده و همین دلالت می‌کند بر این که شارع در باب صدور اخبار، اطمینان را شرط نمی‌داند.[۲]

ب) بنای عملی اصحاب (سیره متشرعه): شیخ‌طوسی در عده[۳] می‌فرماید: فرقه محقه در عمل به خبر واحد، اجماع دارند. و در جای دیگری از عده می‌فرماید: «بنای اصحاب بر این است که اگر اخبار ثقات با روایات و فتاوای امامیه معارض نباشد، به آن اخذ کنند.»[٤] معمولاً متأخرین از ایشان نیز این مطلب را تلقی به قبول کرده و در آن مناقشه نکرده‌اند. ما از این طریق می‌توانیم حجیت قول عادل و ثقات غیر امامی را بپذیریم؛در نتیجه از نظر ادله شرعیه خبر واحد در احکام در صورتی که اطمینان بر خلاف نباشد حجت است، حتی اگر اطمینان‌آور نباشد.[٥]

۱,۲,۲. انسداد علم و علمی در دلالت ادله(بحث از حجیت ظواهر)

در ادامه‌ی بررسی مقدمه دوم (منسد بودن باب علم و علمی) باید به این بحث پرداخته شود، که آیا دلالت ادله و ظهورات آن برای ما حجت هستند تا باب علم منفتح باشد یا

۱. البته باید توجه داشت که همان‌طور که بعداً اشاره خواهد شد در متعارف شبهات موضوعیه حصول اطمینان لازم است.
۲. کتاب خمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۳، درس ۸۱.
۳. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ١٢٦: «أن خبر... جاز العمل به. و الذي يدل على ذلک: إجماع الفرقة المحقة».
٤. همان، ص١٤٩: «و إن لم یکن هناک ما یوجب إطراح خبره...».
٥. کتاب صوم (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۲، درس ١٤١.

حجت نیستند که منجر به انسداد باب علم و علمی شود.

اجمالاً می‌توان گفت نظریه‌ی کسانی که ظواهر را از باب ظن خاص معتبر می‌دانند، صحیح نیست؛ بلکه ظواهر اطمینانی معتبر است لذا برای اثبات این ادعا کافی است سیره‌ی عقلا در عمل به ظواهر، مورد بررسی قرار گیرد.[1]

مبنای عمل عقلا بر این اساس است که به مجرد ظن، مادامی که به حد اطمینان نرسد عمل نمی‌کنند و این طور نیست که با احتمال مثلاً شصت درصد، معامله‌ی یقین نمایند؛ بلکه عقلا در مواردی به ظواهر الفاظ عمل می‌کنند که یا اصلاً احتمال خلاف آن ظاهر به ذهنشان نمی‌آید یا اگر احتمال خلاف می‌دهند، آن احتمال آنقدر ضعیف است که قابل اعتنا نیست؛ به هر صورت، عمل عقلا طبق ظواهر مبتنی بر حصول اطمینان است؛ هم‌چنان‌که بسیاری از اصول مورد استناد علما هم چون اصالة الاطلاق، اصالة العموم، اصالة الحقیقة و اصالة عدم الزیادة را نمی‌توان به عنوان ظن خاص، دارای اعتبار عقلایی و شرعی دانست؛ زیرا در اکثر مواردی که توهم اعتبار این اصول شده یا اطمینان عقلایی به مراد متکلم وجود دارد یا از محتملات دیگری که توجه به آنها موجب شک در مراد می‌شود (نه احتمالاتی که به قدری ضعیف است که حکم عدم را داشته باشد) غفلت وجود دارد. شاهد غفلت این است که اگر مخاطب به محتملات دیگر توجه داشت، برای کشف مراد، سؤال می‌نمود و عدم سؤال دلیل غفلت از سایر محتملات است؛ مثلاً اگر گفته شود «قال زید» و ما شصت درصد احتمال دهیم که مراد زید بن عمرو و چهل درصد احتمال دهیم مراد زید بن بکر باشد، در اینجا قطعاً سؤال خواهیم کرد که مراد کدام زید است و عقلا هم در اینجا به احتمال شصت درصد اکتفا نمی‌کنند و آن را کاشف از اینکه مراد زید بن عمرو باشد، نمی‌دانند. البته در فرض انسداد و عدم امکان کشف مراد (همچون عدم امکان سؤال کردن در مثال فوق یا دوران امر بین محذورین) عقلا قائل به توسعه‌می‌شوند.

---

۱. دلیل علما بر حجیت ظواهر:

صغری: هنگامی که ما به عقلای عالم مراجعه نموده و سیره آنها را در مکالمات روزمره آنها مورد دقت و مطالعه قرار می‌دهیم مشاهده می‌کنیم که آنان در مخاطبات خود به ظواهر اعتماد می‌کنند، با ظواهر، مرادشان را تفهیم می‌کنند، مرادات دیگران را تفهم می‌کنند، علیه یکدیگر احتجاج می‌کنند و بالجمله این مطلب یک امر مسلم و بدیهی و لا ریب فیه است.

کبری: هنگامی که ما به طریقه و روش معصومین علیهم السلام در محاورات و مکالمات آنان با مردم مراجعه می‌کنیم می‌بینیم آنان یک سیره و روش مستحدث و جدیدی در مقام افاده مرادات مقاصدشان غیر از شیوه سایر عقلای عالم نداشتند؛ بلکه از همین سیره عقلائیه در افاده مقاصد استفاده می‌کردند یعنی به ظواهر اعتماد می‌کردند پس این سیره عقلائیه قطعاً و جزما مرضی نظر شارع هم هست و هر سیره عقلائیه‌ای که چنین باشد قطعاً حجت و جایز الاتباع است.

بنابراین اگر در کشف مراد، اطمینان داشته باشیم یا از احتمال خلاف، غفلت داشته باشیم جای اجرای این اصول خواهد بود و اگر اطمینان نبود و از محتملات مختلف غافل نبودیم، روشن است که عقلا ظن به مراد را معتبر نمی‌دانند و اصول لفظیه ظنیه را جاری نمی‌کنند؛ مگر مقدمات انسداد تمام شود که باعث حجیت ظنون شود.[1]

با توجه به این سیره عقلا نتیجه می‌گیریم که شرط حجیت ظهورات، حصول اطمینان یا غفلت از احتمال خلاف است؛ لذا به عقیده ما تمام اصولی که در مقام استنباط به کار گرفته می‌شود، هم چون اصالة عدم الغفلة، اصالة عدم الخطأ، اصالة العموم، اصالة الظهور، اصالة الاطلاق و اصالة الحقیقة تنها در صورت اطمینان، حجت است؛ پس اگر ظهور عبارتی در یکی از محتملات، اطمینان‌آور عرفی نباشد گرچه به حسب احتمال، اندکی قوی‌تر از دیگر احتمالات باشد، باز حجیت ندارد و منجر به انسداد در باب ظهورات می‌شود و در نتیجه اگر کسی قائل به انسداد صغیر در باب الفاظ شد، ظواهر غیر اطمینانی حجت شده، نوبت به انسداد کبیر نمی‌رسد والا نوبت به انسداد کبیر رسیده و از این باب حجت می‌شوند

بنابراین مقدمه دوم انسداد تمام است؛ زیرا هر چند نسبت به سند قرآن و روایات با توجه به حجیت خبر واحد، باب علم و علمی منسد نیست، ولی نسبت به دلالت آنها باب علم و علمی منسد است؛ زیرا با توجه به فاصله چند صد ساله از زمان صدور روایات ظهورات اطمینانی به مقدار کافی در معظم احکام فقهی نداریم.

اما مقدمه ی چهارم و پنجم؛در مقدمه چهارم، چهار راه پیشنهاد شده است که سه تای اولی باطل و راه چهارم متعین است.

راه نخست (یعنی تقلید از دیگری در مسئله‌ی منفتح بودن باب علم) درست نیست؛ زیرا فرض آن است که از نظر مکلف باب علم بسته است؛ پس مکلف چگونه می‌تواند به کسی مراجعه کند که او را بر خطا و جاهل می‌داند؟!

راه دوم (یعنی عمل طبق احتیاط) درست نیست؛ چون مستلزم عسر و حرج فراوان و اختلال نظام است و احتیاط در این صورت جایز نیست و اگر همه مکلفین را به این کار موظف کنیم، نظم عمومی جامعه بر هم خواهد خورد.

راه سوم (یعنی عمل طبق اصل جاری در هر مورد) درست نیست؛ چون علم اجمالی به تکالیف شرعی داریم و نمی‌توان هر مسئله را جداگانه و بدون در نظر گرفتن سایر مسائل

---

۱. کتاب خمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۲، درس ۱۴؛ کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۲، درس ۱۳۱.

مجهول الحکم ملاحظه کرد. حاصل آنکه علم اجمالی به وجود محرمات و واجبات میان مجموعه مسائلی که حکمشان مشکوک است، نمی‌گذارد اصل برائت و استصحاب- هر چند در بعضی از آنها- جاری شود.

حال پس از آنکه رجوع به سه حالت نخست را نادرست شمردیم، تنها یک راه باقی می‌ماند؛ و آن این است که در مسائلی که در آنها ظن وجود دارد، به ظن رجوع کنیم. در اینجا امر دائر است میان آنکه به طرف راجح در ظن رجوع کنیم یا به طرف مرجوح یعنی موهوم عمل نماییم؛ مثلاً وقتی هفتاد درصد احتمال می‌دهیم نوشیدن شراب حرام باشد و سی درصد احتمال می‌دهیم حرام نباشد، طرف راجح، حرمت نوشیدن شراب است و طرف مرجوح، عدم حرمت آن؛ در اینجا حرمت، مظنون و عدم حرمت، موهوم است. بی‌شک اخذ به طرف مرجوح، مصداق ترجیح دادن مرجوح بر راجح است که به حکم عقل، قبیح است.

بنابراین، به‌طور مشخص باید طبق ظن و گمان عمل کنیم مگر آنکه قطع به عدم جواز تمسک به آن داشته باشیم؛ مانند قیاس که دلیل قطعی بر عدم جواز عمل به آن وجود دارد و این همان مطلوب ما است؛ البته ممکن است در عمل به مطلق ظن هم تفاصیلی وجود داشته باشد؛ مثلاً عقل این طور حکم کند که با وجود ظنون قوی‌تر و مکفی نوبت به ظنون ضعیف‌تر نمی‌رسد.

اما در مورد ظنی که قطع به عدم حجیت آن داریم (مانند قیاس) به اصول عملی رجوع می‌کنیم، چنان که در مسائل مشکوک- که هیچ ظنی در آنها وجود ندارد- نیز به اصول عملی تمسک می‌کنیم.

در این شرایط، تمسک به اصول عملی مانعی ندارد؛ چون علم اجمالی، به دلیل وجود ظن در بخش عمده مسائل فقهی، انحلال یافته و تبدیل‌شده به علم تفصیلی به احکامی که حجت بر آنها قائم شده و شک بدوی در موارد دیگر؛ در نتیجه اصول عملی در آن موارد جاری می‌گردد.

نتیجه‌ی بررسی مقدمات پنجگانه ی انسداد کبیر آن شد که ظواهر ظنی و اصول لفظیه به عنوان ظن خاص حجت نیستند و به نظر می‌رسد اگر بخواهیم فقط به قطع و اطمینان عمل کنیم، به دلیل اینکه احکام قطعی و اطمینانی به مقدار لازم و کافی وجود ندارد، مشکل فقه حل نمی‌شود و ناچاریم مقداری بیش از اطمینان را حجت بدانیم؛ بنابراین درست است که تبعیت از ظن ذاتاً حرام است، اما زمانی که مقدمات انسداد تمام باشد، برای همین ظنی که به عنوان اولی تبعیت از آن حرام بود، عنوان ثانوی پیدا شده و گفته می‌شود که به دلیل

ممانعت از تحقق هرج و مرج و اختلال نظام باید به مراتبی از آن اخذ نمود[1]؛ پس ما به انسداد کبیر بی‌میل نیستیم.[2]

همان طور که اشاره شد دو تقریر برای مقدمات دلیل انسداد بیان شده است؛ در صورتی که در مقدمه چهارم قائل به عدم جواز احتیاط باشیم عقل با وجود مقدمات دیگر حکم به لزوم عمل نمودن به ظن می‌کند و به آن انسداد حکومتی می‌گویند؛ ولی اگر در مقدمه چهارم قائل به عدم وجوب احتیاط باشیم، کشف می‌کنیم که شارع در این شرایط ظن را حجت قرار داده و ثمره این می‌شود که در انسداد کشفی نیازی به قانون ملازمه بین حکم عقل و شرع برای حجیت ظن نیست؛ ولی در انسداد حکومتی برای حجیت ظن نیازمند قانون ملازمه بین حکم عقل و شرع هستیم.[3]

به نظر ما ظن انسدادی از باب حکومت، حجت است.

۲. انسداد صغیر

۱,۱.تبیین انسداد صغیر

امر به یک شی که راه رسیدن به آن به طور معمول به نحو علم و ظن خاص امکان‌پذیر نیست کاشف از این است که شارع در طریق احراز آن امر، توسعه قرار داده است. بنابراین در احکامی که بر موضوعی بار شده است و راهی برای احراز اطمینانی آن موضوع وجود نداشته باشد باید ظن در آن موضوع حجت باشد والا جعل آن حکم لغو خواهد بود؛ مثلاً احکام بسیاری بر عدالت بار شده است، حال اگر راه اطمینانی برای اثبات عدالت وجود نداشته باشد، جعل احکام مترتبه بر عدالت لغو خواهد بود؛ به همین دلیل ظن در اثبات عدالت کافی است.

۲,۱. بررسی انسداد صغیر

البته ما در باب موضوعات قائل به انسداد نیستیم؛ هر چند ممکن است در بعضی از موضوعات (مانند عدالت و امثال آن) انسداد صغیر وجود داشته باشد، ولی اینکه بگوییم در موضوعات همانند احکام، حصول اطمینان نادر است، سخن درستی نیست.

علت تفاوت احکام و موضوعات در این است که در احکام چون مدت زیادی (هزار و چند صد سال) از زمان صدور گذشته و طبعاً سؤال کردن و در نتیجه حصول اطمینان ممکن

---

۱. کتاب صوم (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ٤، درس ٤١٢.
۲. همان، ج ۳، درس ۲۳۳؛ کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۵، درس ٤۵۸.
۳. کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۲، درس ۸٤.

نیست، امکان دارد کسی ادعای انسداد کبیر کند؛ ولی در موضوعات این طور نیست و اگر بگوییم در موضوعات اطمینان لازم است، هرج و مرج و اختلال نظام پیش نخواهد آمد؛ مگر در موضوع خاصی که اگر بخواهیم اطمینان را معتبر بدانیم، لغویت حکم لازم می‌آید که در آن صورت می‌توان ادعای انسداد صغیر کرد.[۱]

شرایط حجیت ظن عام

بعد از اینکه با دلیل انسداد، ظن به صورت عام، حجت شد باید توجه داشت که این حجیت علی الاطلاق نیست بلکه دو نکته را باید مد نظر داشت:

۱. دلیل انسداد هر ظنی را معتبر نمی‌سازد؛ بلکه تا لازم نباشد از ظن قوی به ظن ضعیف‌تر تعدی نمی‌شود؛ بنابراین اگر ظن به مرحله اطمینان رسید از باب ظنون خاصه معتبر است و اگر ظن، قوی باشد و لو به حد اطمینان نرسد، از باب دلیل انسداد حجت خواهد بود؛ ولی اگر ظن به جهتی مثل وجود شاهد بر خلاف در مرتبه ضعیفی قرار داشت که از آن به اشعار و ایما تعبیر می‌کنند، به واسطه دلیل انسداد هم حجت نخواهد شد.[۲]

۲. در ظنونی که به واسطه انسداد حجت می‌شوند، ظن نوعی[۳] مراد است نه ظن شخصی؛ از این رو تمام حججی که به واسطه انسداد صغیر یا کبیر حجت می‌شوند (مانند اصول لفظیه)، در مواردی که برای متعارف مردم در خصوص مورد، موجب اطمینان یا ظن (در فرض انسداد) نشود، جاری نمی‌گردند و حصول اطمینان یا ظن در نوع موارد، برای جریان در مواردی که چنین اطمینان یا ظنی حاصل نمی‌شود، کافی نیست.[٤]

۳.تنبیهات

۳,۱. ضرورت بررسی اقوال

در استنباط باید کلمات فقها به ادله ضمیمه شود تا یک ظن معتنابهی پیدا شود والا کافی نیست؛ زیرا بر مبنای انسداد ما ابتدا به دنبال اطمینان و بعد ظن قوی نزدیک به اطمینان هستیم. و بسیاری از ظهورات ادله مناقشه دارد و به تنهایی نمی‌تواند ما را به اطمینان یا ظن قوی برساند؛ بنابراین بررسی اقوال برای دستیابی به شهرت یا اجماع منقول و به طور کلی تجمیع قرائن و شواهد مختلف در یک مسئله برای ایجاد یا تقویت ظن در آن مسئله مؤثر

---

۱. کتاب اعتکاف (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۵۹.

۲. همان، درس ۳۵.

۳. ظن نوعی یعنی نوع مردم در خصوص مورد ظن پیدا می‌کنند.

٤. کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۲، درس ۱۳۱.

است و بر مبنای انسداد ضرورت آن بر کسی پوشیده نیست.[1]

۲٫۳. نظر شیخ انصاری در باب انسداد

۱٫۲٫۳. نظر شیخ در کتاب رسائل

نظر شیخ در مورد انسداد در رسائل معلوم نیست؛ زیرا ایشان از طرفی در ابتدای بحث انسداد می‌فرمایند: مقدمه اول انسداد این است که آیا معظم فقه به واسطه احکام قطعی و ظنون خاصه به دست می‌آید یا خیر؟[2] بعد ایشان می‌فرماید که عمده‌ی مطالب راجع به این مقدمه است، حتی بعضی‌ها گفته‌اند که انسداد یک مقدمه بیشتر نمی‌خواهد.[3] و می‌فرماید: اگر این مقدمه تمام باشد، انسداد تکمیل‌شده و چیزهای دیگر مهم نیست؛ پس باید در این مقدمه خیلی دقت کرد. ایشان این مطالب را فرموده ولی در ادامه هیچ حرفی نمی‌زند که آیا معظم فقه به واسطه احکام قطعی و ظنون خاصه به دست می‌آید یا خیر؟ در ادامه با اشاره به آنچه در ادله حجیت خبر واحد طرح شده، می‌فرماید: همه‌حرف دائر مدار این است که خبر واحد چقدر حجت به دست ما می‌دهد، آیا به قدری حجت به ما می‌دهد که مشکل فقه حل شود و اختلال نظام پیش نیاید یا خیر؟[4]

با توجه به اینکه شیخ در بحث خبر واحد می‌گوید آنچه از ادله، بنای عقلا و روایات می‌فهمیم، این است که خبر واحد اطمینانی[5] حجت است و بیشتر از این را هم نمی‌توان

---

۱. همان، ج ۹، درس‌های ۹۲۶ تا ۹۳٤.

۲. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۸٤: «و هو مركب من مقدمات: الاولى: انسداد باب العلم و الظن الخاص في معظم المسائل الفقهية...».

۳. همان، ص ۳۸٦: «و هذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد...».

٤. همان: «فتسليم هذه المقدمة و منعها لا يظهر إلا بعد التأمل التام و...».

۵. در بحث های مختلف رسائل، شیخ تأکید بر این دارد که تنها خبر اطمینانی حجت است. در آخر بحث آیاتی که به آنها برای حجیت خبر استدلال شده، می گوید: «فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط افادته الظن الاطميناني و الوثوق...» (ج ۱، ص ۱۳٦). در احادیث حجیت خبر بیاناتی دارد که ظهور در پذیرش این مقدمه دارد. می‌گوید: «لكن الانصاف ان ظاهر مساق الرواية ان الغرض من العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة بها» (ج ۱، ص ۱۳۸)، «و قد ادعي في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف في احتمال الكذب علي وجه لا يعتني به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لا جل ذلک» (ج ۱،ص ۱٤٤)، «و الانصاف انه لم يتضح من كلام الشيخ دعوي الاجماع علي ازيد من الخبر الموجب لسكون النفس و لو بمجرد وثاقة الراوي و كونه سديدا في نقله لم يطعن في روايته» (ج ۱، ص ۱۵٦)، «و الانصاف انه لم يحصل في مسئله يدعي فيه الاجماع... ما حصل في هذه المسئلة... لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمينان لا مطلق الظن و لعله مراد السيد من العلم...» (ج ۱، ص ۱٦۱)، «هذا تمام الكلام في الادلة التي اقاموها علي حجية الخبر... و الانصاف ان الدال منها لم يدل الا علي وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمينان بمؤداها و هو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء و المعيار فيه ان يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتني به العقلاء و لا يكون عندهم موجبا للتحير و التردد الذي لا ينافي حصول ◄

اثبات کرد و بعد می‌فرمایند: خبری که اطمینان‌آور و واجد شرایط صحت باشد، در زمان ما در نهایت ندرت است[1] از اینها استفاده می‌کنیم که ایشان انسدادی بوده؛ زیرا چیزی که فی غایة ندرت است، چگونه می‌تواند معظم فقه را حل کند؟!

به نظر می‌رسد شیخ چون نمی‌خواسته وارد جنجال و بحث شود، نخواسته از انسداد نام ببرد؛ ولی متمایل به انسداد است؛ زیرا نتیجه کلام ایشان با انسداد سازگار است.

از طرفی، شیخ در برخی عبارات می‌فرمایند: اطمینان قابل دسترسی است و می‌توان با ضمیمه کردن ادله مختلف به اطمینان رسید. اگر ما اخبار را با اجماعات منقوله یا شهرت یا اولویت ظنیه و... ضمیمه کنیم، از مجموع اینها اطمینان حاصل می‌شود. ایشان در مقدمه اول فقط به مسئله اخبار اشاره می‌کند؛ اما در جاهای دیگر ضمائم دیگر، را هم به خبر واحد ضمیمه کرده، می‌گوید از مجموع اینها اطمینان حاصل می‌شود.

به هر حال عبارات شیخ در رسائل با هم متناقض است و شاید به تدریج به فکر ایشان مطلبی می‌آمده، تقریر می‌کرده و بعد از آن مطلب برمی‌گشته است؛ بر همین اساس یک وقت نظرشان انسدادی و بعد از مقداری بحث، انفتاحی شده است. با این حال روشن نیست مختار ایشان چیست.

خلاصه یک نحوه تهافتی بین مطالب ایشان وجود دارد که در مقدمه‌ی اولش، اسمی از غیر خبر واحد برده نشده؛ به این معنا که فرموده است صرف خبر واحد موجب اطمینان نمی‌شود. اما در جاهای دیگر بحث ضمائم مطرح می‌شود؛ که با توجه به ضمائم، خبر واحد مفید اطمینان می‌شود. پس ایشان در رسائل یا قائل به انسداد است یا حالت روشنی ندارد؛ چون عبارت‌های مختلفی دارد و از بعضی جاها انسداد و از برخی دیگر هم انفتاح استفاده می‌شود.[2]

۲،۲،۳. نظر شیخ در کتاب مکاسب

آنچه از کتاب مکاسب استفاده می‌شود این است که انسداد کبیر امری دور از واقعیت نیست. شیخ در بعضی از مواضع کتاب مکاسب بر اساس مبنای انسداد مشی می‌کند و به مطلبی

◀ مسمي الرحجان... و ليکن علي ذکر منک لينفعک في ما بعد» (ج ۱، ص ۱۷٤). این عبارت اخیر گویا به دلیل انسداد ناظر است، ایشان در ضمن ادله انسداد در (ج ۱، ص ۲۱۵) هم می‌فرماید: «کأن يکون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور الذي کان کثيرا في الزمان السابق لکثرة القرائن و لا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان»؛ بنابراین از افزودن برخی از کلمات شیخ به برخی دیگر روشن می‌گردد که وی مقدمه نخست دلیل انسداد و به تبع این دلیل را تمام می‌داند.

۱. احادیث با چند واسطه نقل شده‌اند و در احادیث با وسائط متعدد، معمولاً اطمینان حاصل نمی‌گردد، از سوی دیگر فاصله زمانی، اغلاط نسخه و... سبب می‌گردد که اطمینان بسیار اندک حاصل شود.

۲. کتاب بیع (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۱، درس ٤۸.

که مثلاً شهرت بر آن قائم است و اجماع منقول و برخی مقربات دیگر هم وجود دارد، با در نظر گرفتن مجموع این امور و بر اساس انسداد، فتوی می‌دهد. که به مواردی از آن اشاره می‌کنیم:

۱. شیخ در بحث جریان معاطات در غیر بیع، نقدی بر اشکال محقق کرکی به جریان معاطات در رهن دارند و می‌فرمایند: «من لا يبالي مخالفة ما هو المشهور، بل المتفق عليه بينهم، من توقف العقود اللازمة على اللفظ، أو حمل تلك العقود على اللازمة من الطرفين،... أمكن أن يقول بإفادة المعاطاة في الرهن اللزوم، لإطلاق بعض أدلة الرهن، و لم يقم هنا إجماع على عدم اللزوم[1]». یعنی اگر کسی مبالاتی نسبت به مخالفت با شهرت، بلکه اجماع نداشته باشد، تمسک به اطلاق ادله رهن کرده، می‌گوید: رهن معاطاتی هم لازم است. کلمه «من لایبالی کذا» طعن به چنین اشخاصی است یعنی تقبیح می‌کند فعل کسی را که مخالف مشهور فتوی می‌دهد و لذا آخوند برای اینکه این طعن وارد نشود، می‌گوید: اشخاصی هم که اهل مبالات هستند به همین مطلب قائل‌اند. شما چرا این حرف را به لاابالی نسبت می‌دهید.[2]

از این فرمایش استفاده می‌شود که ایشان قائل به انسداد است؛ زیرا اگر انسداد را قبول نداشته باشد، هیچ وقت به شهرتی که در اصول آن را خیلی محکم رد کرده[3] و از ظنون خاصه نشمرده است، استناد نمی‌کرد یا کسی را که با این شهرت مخالفت کند، «لاابالی» خطاب نمی‌کرد.

۲. ایشان بر استدلال به حدیث رفع قلم برای اثبات بطلان عقد صبی، سه اشکال وارد کرده است. در اشکال دوم خود، عمومیت احکام وضعی نسبت به صبیان را به مشهور نسبت می‌دهد و می‌فرماید: طبق این شهرت مانعی ندارد عقد صبی بعد از بلوغ یا به وسیله ولی واجب الوفا باشد[4]. با توجه به عدم حجیت شهرت نزد شیخ، ممکن است علت نسبت این امر به مشهور، این باشد که ایشان قائل به انسداد است ولی چون مسئله مورد نزاع بوده،

---

۱. كتاب المكاسب، ج ۳، ص ۹٤.

۲. حاشية المكاسب (للآخوند)، ص۲۰: «فظهر ان مخالفة ما أطبقوا عليه هيهنا، ليس لأجل عدم المبالات بالمخالفة. فافهم و اغتنم».

۳. فرائد الأصول، ج۱، ص۲۳۱: «و من جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص:الشهرة في الفتوى، الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين، سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم. ثم إنالمقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصة، و إلا فالقول بحجيتها من حيث إفادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد».

٤. كتاب المكاسب، ج ۳، ص ۲۷۸.

نخواسته صریحاً نظر خود را بیان کند؛ بلکه با اشاراتی در اصول و نیز با فتوا طبق قول مشهور در فقه، این مبنای خود را اعلام کرده است؛ پس ایشان شهرت را از باب ظن خاص حجت نمی‌داند؛ ولی از باب مطلق ظن حجت می‌داند.[1]

۳. شیخ انصاری در مورد بطلان معاملات صبی[2] بعد از آنکه حدیث رفع قلم را مطرح کرده و استدلال به آن را ناتمام دانسته، به اجماع محکی که شهرت عظیمه مؤید آن است استناد ورزیده و درباره وجود و عدم وجود اجماع بسیار بحث کرده و در نهایت این اشکال را مطرح کرده که از کلام بسیاری از فقها برمی‌آید که اجماع در مسئله تحقق نیافته با این حال می‌افزاید: «و کیف کان فالعمل علي المشهور، و یمکن ان یستأنس له ایضاً بما ورد في الاخبار المستفیضة...[3]».

از این عبارت برمی‌آید که ایشان شهرت را به عنوان دلیل، تام می‌داند و اخبار مستفیضه را به عنوان دلیل دیگر مسئله مطرح می‌سازد؛ از این عبارت هم استفاده می‌شود که شیخ قائل به انسداد است؛ زیرا با اینکه شهرت را از ظنون خاصه نمی‌داند، ولی به آن استدلال می‌کند.

اشکال: اگر گفته شود که شاید شیخ مطلب رسائل را نخست نگاشته، ولی بعداً از آن عدول کرده و به حجیت شهرت گراییده یا بر عکس، مطلب کتاب مکاسب را نخست تحریر کرده، بعد هنگام تألیف رسائل مبنای اصولی وی تغییر کرده؛ پس اشکالی در بین نیست؛ به عبارت دیگر، تناقض بین کلام رسائل و کتاب مکاسب در صورتی می‌تواند مطرح باشد که این دو در یک زمان نگاشته شده باشد؛ ولی اگر این دو متن در دو زمان باشد، اشکالی در بین نیست؛ چون تغییر انظار خصوصاً در مورد شیخ انصاری طبیعی است.

پاسخ: در پاسخ می‌گوییم که شیخ به رسائل و کتاب مکاسب اهتمام تام داشته و هر دو را محور بحث و تدریس خود قرار می‌داده و تا آخر در مطالب این دو کتاب دست می‌برده و مطالب آنها را اصلاح می‌کرده است؛ اگر شیخ از مبنای اولیه خود عدول کرده باشد، باید به هر حال یکی از دو کتاب رسائل یا کتاب مکاسب را- که طبق این مبنا نگارش یافته- تصحیح می‌کرد، بنابراین اشکال تناقض بین عبارت کتاب مکاسب با مبنای اصولی شیخ در رسائل پابرجا است؛ پس در پاسخ اشکال به طور اجمال باید گفت: شیخ، شهرت را از باب ظن خاص معتبر نمی‌داند؛ ولی ایشان چون به تمامیت ادله انسداد متمایل است، شهرت را

۱. کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ٤، درس ٣٦٥.

۲. کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۲۷۵.

۳. «نعم لقائل ان یقول ان ما عرفت من المحقق و العلامة و ولده و القاضي و غیرهم خصوصاً المحقق الثاني... یدل علي عدم تحقق الاجماع». همان، ج ۳، ص ۲۸۰.

از این باب حجت می‌داند.[1]

٤. ایشان در کتاب مکاسب[2] در تعریف بیع، به کلامی از کتاب مصباح المنیر[3] استشهاد می‌نماید.

اشکال این است که شیخ که گاهی حتی به برخی از مسلمات هم اطمینان پیدا نمی‌کند؛ چطور در اینجا به کلام یک لغوی اعتماد کرده است؟ این خیلی مستبعد است که ما بگوییم شیخ به کلام مصباح اطمینان و اعتماد نموده است، در حالی که ایشان حجیت قول لغویین را در اصول[4] قبول ندارد. تنها پاسخ قانع کننده این است که شیخ، در برخی از جاهای کتاب مکاسب طبق انسداد مشی نموده که این مورد یکی از آنها است.[5]

٥. ایشان معاطات را مفید ملک جایز می‌داند و در این نظریه به اجماع تمسک می‌کند و به واسطه اجماع، اصالة اللزوم را کنار می‌گذارد[6]؛ البته اجماعی که ایشان ادعا می‌کند اجماع محکمی نیست و اگر کسی انسداد را تمام نداند و بگوید ما قطع به ثبوت اجماع نداریم[7]، یا اجماع را کاشف از قول معصوم نمی‌دانیم[8]، در این صورت می‌تواند بگوید که مقتضای اصل، عبارت از لزوم است؛ ولی شیخ با توجه به انسداد این اجماع را پذیرفته است. و توجیه دیگری نمی‌توان برای کلام ایشان به دست آورد.[9]

٦. در بیع فاسد، در صورتی که مالک اشتباهاً عین را اقباض کرده باشد و مشتری هم اشتباهاً عین را قبض کرده باشد و مشتری جهلا بعد از قبض، استیفای منافع کند و از عین مقبوضه منتفع شود، در اینجا هر چند مشتری معصیت نکرده، ولی بحث در ثبوت ضمان است؛ شیخ بر اساس کلام علامه و شهرت، تمایل به ضمان پیدا کرده است. علامه در تذکره

١. کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ٤، درس ٣٥٨.

٢. کتاب المکاسب، ج ٣، ص ٧.

٣. المصباح المنیر، ج ٢، ص ٦٩.

٤. فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٥: «و لا یتوهم أن طرح قول اللغوي الغیر المفید للعلم في ألفاظ الکتاب و السنة مستلزم لانسداد طریق الاستنباط في غالب الأحکام لاندفاع ذلک: بأن أکثر مواد اللغات إلا ما شذ و ندر- کلفظ «الصعید» و نحوه -معلوم من العرف و اللغة، کما لا یخفی».

٥. کتاب بیع (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ١، درس ٢.

٦. کتاب المکاسب، ج ٣، ص ٥٦؛ و کتاب المکاسب ج ٣، ص ٥٩: «و الإجماع و إن لم یکن محققا علی وجه یوجب القطع، إلا أن المظنون قویا تحققه علی عدم اللزوم...».

٧. زیرا از شیخ مفید و برخی دیگر نظری بر خلاف این نظر نقل شده است.

٨. خود شیخ می فرماید: «بسیاری از کسانی که قائل به اشتراط لفظ در لزوم شده‌اند، معاطاة را مفید اباحه می‌دانند و اگر ما قائل به ملکیت به واسطه معاطاه شدیم اجماع این بزرگان چون سالبه به انتفاء موضوع است کاشف از قول معصوم نیست». کتاب المکاسب، ج ٣، ص ٥٨.

٩. کتاب بیع (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ١، درس ٧٠.

دعوای اجماع کرده[1] و شهرت نیز مسلم است؛ لذا ایشان قول به ضمان را اختیار کرده و تعبیر به «لا یخلو من قوة»[2] نموده است. واضح است اجماع منقول و شهرت به عنوان ظن خاص حجت نیست و اگر هم قرار بر حجیت آن باشد، تنها از باب ظن انسدادی، حجت است.[3]

نتیجه: شیخ در اصول یا قائل به انسداد است یا اینکه نظر روشنی ندارد؛ چون در اصول عبارت‌های مختلفی دارد و از بعضی جاها انسداد و از برخی دیگر، انفتاح استفاده می‌شود؛ ولی در کتاب مکاسب ایشان انسداد را اختیار نموده و طبق آن حکم کرده است. لازم به ذکر است اگر شیخ هم قائل به انسداد باشد، این طور نیست که در نظر ایشان اگر احتمال قدری از حد وسط عبور کرد، حجت باشد؛ بلکه باید ظن، قدری بیشتر از معمول باشد تا حجت شود؛ البته شیخ در بعضی جاها هم اطمینان پیدا می‌کند و بر مبنای اطمینان حکم می‌کند؛ ولی در موارد بسیاری هم بر اساس مبنای انسداد مشی می‌کند و از ظنونی مثل شهرت عدول نمی‌کند.[4]

تطبیقات انسداد صغیر

۱. انسداد صغیر در مورد عدالت[5]: در شرع مقدس احکام بسیاری مانند مرجعیت، امامت جماعت، شهادت، قضاء، شهود طلاق، بر عدالت بار شده است؛ هم‌چنین مقتضای ادله شرعیه، حجیت خبر عادل واحد در احکام و دو عادل در موضوعات است.

اگر عدالت را طوری تفسیر کنیم که احراز آن بسیار دشوار باشد با حکمت جعل احکام سازگار نیست؛ در نتیجه باید گفت یا عدالت در مقام ثبوت به معنای ملکه نیست[6] یا شارع در مقام احراز آن به ظن به عدالت إکتفا کرده است.

۲. انسداد صغیر در باب توثیقات رجالی[7]: یکی از مواردی که انسداد صغیر کارساز است، در بحث احراز شرایط اعتبار روات هم چون عدالت و وثاقت و ضبط است. در بحث توثیقات ائمه رجال این شبهه مطرح شده که اگر مثلاً نجاشی، زراره را توثیق می‌کند، نجاشی

---

۱. تذکرة الفقهاء، ص ۳۸۱: «منافع الاموال من العبید و...».
۲. کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۲۰۸.
۳. کتاب بیع (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۲، درس ۱۳٤.
٤. همان، ج ۱، درس ٦۹.
۵. کتاب خمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس۷۹.
٦. بلکه به معنای حسن ظاهر است.
۷. همان، درس۷۹.

که خود او را ندیده و با استنباط خود، وثاقت او را به دست آورده، پس إخبار نجاشی به وثاقت زرارة، إخباری حدسی است نه إخبار حسی و شرط حجیت شهادت، محسوس بودن مشهود به است.

این اشکال در جای خود بحث شده و ناتمام بودن آن ثابت گردیده؛ ولی برفرض اینکه طبق قواعد باب شهادت نتوانیم قول نجاشی را معتبر بدانیم، ولی می‌توان به بیانی دیگر اعتبار آن را ثابت کرد:

در آیات و روایاتی قول عادل و ثقه در اثبات احکام شرعی معتبر دانسته شده است؛ و از طرفی این آیات و روایات مختص به زمان حضور نیست؛ بلکه از روایات مسلم و شیوه احتجاج امامان معصوم علیهم السلام و دلایل دیگر به روشنی استفاده می‌شود که مردم زمان ما هم- با اینکه چهارده قرن پس از نزول قرآن زندگی می‌کنند- مخاطب نسبت به خطاب‌های قرآنی و غیر آن هستند؛ در نتیجه آیه شریفه‌ی ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾[1] نیز آنها را مخاطب می‌سازد.

سؤال این است که اگر ما راهی برای احراز عدالت و وثاقت راویان نداشته باشیم، چگونه امر شارع می‌تواند متوجه ما نیز شده باشد در حالی که ما راهی به تشخیص عدالت و وثاقت روات نداریم؟ جواب این است که از ملاحظه‌ی مجموع این امور می‌فهمیم که در اینجا امر، دائر مدار اطمینان نیست و ظن قوی هم در اینجا معتبر است و بی‌شک از قول امثال نجاشی این ظن حاصل شده و حجت است.

وجود انسداد صغیر در رجال تنها مبنای ما نیست و رگه‌هایی از آن در کلمات علمایی مانند شیخ طوسی هم وجود دارد؛ از باب مثال ایشان در مورد قاسم بن محمد جوهری فرموده که او واقفی است[2]. احتمال قوی می‌رود که فرمایش ایشان، به رجال کشی مستند باشد که می‌گوید: نصر بن صباح راجع به جوهری گفته «كان واقفياً»[3]؛ در حالی که نصر بن صباح از غلات به شمار آمده[4] و چنان توثیقی ندارد؛ اما با این حال شیخ از او نقل و به او اعتماد می‌کند. شاید این اعتماد به یکی از این دو دلیل باشد:

---

۱. سوره حجرات، آیه ٦.

۲. رجال الطوسی، أصحاب أبی‌الحسن، باب القاف، ص ٣٤٢- ٥٠٩٥- ١.

۳. رجال الکشی، الجزء الأول، الجزء الخامس، ص ٤٥٢ – ٨٥٣.

٤. رجال النجاشی، باب النون، ص ٤٢٨. رجال الطوسی، باب ذکرأسماء...، باب النون، ص ٤٤٩. کشی نیز در دو موضع زمانی که از او نقل می‌کند به غالی بودن او اشاره می‌کند: رجال الکشی، الجزء الأول، الجزء الأول، ١٨. رجال الکشی، الجزء الأول، الجزء الرابع، ص ٣٢٢.

• نقل فراوان کشی از او.

• اعتماد شیخ طوسی به نصر بن صباح از باب انسداد در رجال.

اما نقل فراوان کشی باعث اعتماد نیست؛ زیرا او از ضعفا بسیار نقل می‌کند.[1] پس احتمالاً اعتماد شیخ طوسی به نصر بن صباح از باب انسداد در رجال بوده است؛ زیرا در باب رجال کتابی که جرح و تعدیل داشته باشد، بسیار کم بوده و نصر چنین کتابی داشته و ایشان از باب انسداد کلام او را نیز قبول کرده است.

۳. انسداد صغیر در مورد اعتبار نسخ کتاب‌ها[2]: در اعتبار نسخه‌های کتب، این شبهات مطرح می‌شود که ما از کجا بفهمیم نسخه‌هایی که مدرک کلام علما بوده، نسخ مصحح بوده و در آنها تحریف و دس صورت نگرفته و از تصحیف، زیاده و نقیصه ایمن بوده است. این شبهات پاسخ های گوناگونی دارد؛ یکی از این پاسخ‌ها انسداد صغیر است. به این بیان که از امر به ارجاع کتب از سوی ائمه معصومین علیهم السلام که ما نیز موظف به عمل به آن هستیم، کشف می‌کنیم که در اعتبار کتاب‌ها و نسخه‌های خطی، ظن قوی، معتبر است و نیازی به اطمینان نیست.

سایر اشکالاتی که نابخردان در اعتبار روایات طرح می‌کنند همچون نقل به معنا، اشتباه راوی در فهم متن و غیره که بخصوص در نقل شفاهی بیشتر مطرح می‌گردد، از راه‌هایی از جمله انسداد صغیر، قابل جواب دادن است.

٤. انسداد صغیر در مورد راه احراز سیادت[3]: بر عناوین هاشمی، سید، قرشی و... احکامی بار شده است. پس از گذشت قرن‌ها و پی‌درپی آمدن نسل‌های متوالی که چه بسا به ضبط نسب اهتمام نداشته و بسیاری از افراد برای ضبط نسب از سواد بی‌بهره بوده‌اند، اطمینان به سیادت افراد وجود ندارد یا بسیار ناچیز است؛ پس احکام سادات چگونه می‌تواند تنها در صورت اطمینان بار شود؟ در اینجا گفته می‌شود که نفس جعل حکم، کاشف از توسعه در مقام اثبات است؛ در نتیجه ما در اثبات سیادت، اطمینان را شرط نمی‌دانیم؛ بلکه مجرد اشتهار در محل برای بار کردن احکام سیادت کافی است. و نیازی به شجره نامه و امثال آن نیست.

۵. انسداد صغیر در مورد احراز مرض یا ضرر[4]: اگر موضوع جواز افطار، مرض یا ضرر باشد، در صورت قطع به مرض یا ضرر، به آن ترتیب اثر می‌دهیم و مشکلی وجود ندارد؛

---

۱. رجال النجاشی، باب المیم، ص ۳۷۲.

۲. کتاب خمس (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۷۹.

۳. همان.

٤. کتاب صوم (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس۳۱۲.

اما به چه دلیل ظن به مرض یا ضرر را حجت بدانیم و ترتیب اثر بدهیم؟ معمولاً برای اثبات حجیت ظن در این مسئله به دلیل انسداد صغیر استدلال می‌شود؛ به این بیان که اگر موضوع حکم مرض یا ضرر باشد و ظن به مرض یا ضرر معتبر نباشد، از آنجا که قطع به مرض یا ضرر معمولاً برای اشخاص حاصل نمی‌شود، این حکم لغو خواهد بود؛ پس از تشریع این حکم نتیجه می‌گیریم که توسعه‌ای در طریق اثبات آن بوده و ظن به مرض یا ضرر هم کفایت می‌کند.

٦. انسداد صغیر در مورد احراز استطاعت[1]: وجوب حج مشروط به استطاعت مالی و بدنی است و از طرفی کسی یقین یا اطمینان به استطاعت بدنی برای انجام اعمال حج و بقای سلامتی در ایام حج ندارد، مخصوصاً در زمان سابق که افراد از راه های دور برای حج به مکه می‌رفتند و سفر حج برای آنها زحمات طاقت‌فرسا و سختی‌های بسیاری به دنبال داشت، حال با در نظر گرفتن این مقدمه که آیه شریفه ﴿**وَ أَذِنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَ عَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**﴾[2] نیز به آن اشاره می‌کند اگر در احراز استطاعت علم یا اطمینان شرط باشد، علی‌القاعده حج برای کسی واجب نخواهد بود و این قابل التزام نیست؛ زیرا مستلزم لغویت تشریع حج است و از حکیم علی‌الاطلاق ممتنع است؛ پس تشریع حج برای افراد نائی و در اقصی بلاد دنیا دلیل بر این است که در احراز سلامت و استطاعت بر انجام حج، اطمینان معتبر نیست و معنایی وسیع‌تر از اطمینان مد نظر شارع است و ظن به سلامتی و استطاعت هم کفایت می‌کند.

نکته: آنچه در همه این موارد باید توجه نمود این است که انسداد صغیر، فقط ظن قوی را معتبر می‌کند.

تطبیقات انسداد کبیر

١. تأثیر انسداد در بحث تعارض احوال (تعارض ظهورات)[3]: در اصول، بحثی با عنوان تعارض الاحوال وجود دارد. در این بحث این نکته مطرح می‌گردد که گاهی بعضی از ظهورات تعارض می‌کنند؛ مثلاً اصالة الاطلاق با اصالة الحقیقة تعارض می‌کند و باید از یکی از ظهورات رفع ید کرد؛ نظر مختار در تقدم یکی بر دیگری این است که در اینجا معیار کلی وجود ندارد و ذاتاً هیچ کدام مقدم نیست؛ بنابراین اگر به یکی از اینها اطمینان پیدا کردیم،

---

١. کتاب اجاره (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ٦٨.

٢. سوره حج، آیه ٢٧.

٣. کتاب صوم (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس٢٣٣.

اطمینان از حجج عقلایی است که مورد امضا و تقریر شرع قرار گرفته و باید طبق آن عمل کرد؛ اما اگر اطمینان حاصل نشد، دلیلی از بنای عقلا و شرع نداریم که مرجحات ظنی که اصولیین ذکر می‌کنند، از عمومات ادله عدم جواز عمل به ظن خارج شده باشد و این طور نیست که عقلا یا شرع ظن خاصی را در باب الفاظ حجت دانسته و همان مرتبه از ظن را در ابواب دیگر حجت ندانسته باشند؛ لذا اگر به عنوان ظن خاص بخواهیم اثبات کنیم دلیلی بر حجیتش نداریم بلکه باید به حد اطمینان برسد؛ مگر اینکه قائل به انسداد کبیر شویم و از این باب ظن غیر اطمینانی را حجت کنیم که در این صورت باید مراتب ظنون را در نظر گرفت و بعضی از مراتب ظن در بعضی از موارد حجیت دارد؛ پس در مواردی مثل دوران امر بین تخصیص عام و رفع ید از ظهور لفظ در وجوب، نمی‌توان به طور عام ضابطه‌ای را مطرح ساخت و لازم است موارد روایات تک تک بررسی و مقایسه شود.

۲. اشهر بودن یک قول در فرض تعارض روایات[۱]: ترجیح یکی از دو روایت متعارض در صورتی است که یک طرف مشهور و طرف دیگر شاذ و نادر باشد؛ بنابراین در جایی که هر دو مشهور باشند و یکی تنها مشهورتر باشد، این ثمره بار نمی‌شود ولی می‌توان بنابر دو مبنا ثمره ای بر اشهر بودن یک قول برشمرد:

- بنا بر تعدی از مرجحات منصوصه، اشهر بودن هم می‌تواند ملاک ترجیح باشد.
- اگر ما از باب انسداد قائل به حجیت ظن در این گونه مسائل باشیم، اشهریت فتوا نزد قدما در حجیت ظن دخالت دارد.

۳. فوریت یا عدم فوریت خیار فسخ در عیوب نکاح[۲]: در این روایت به فرموده‌ی صاحب جواهر[۳] عمده دلیل، اجماعی است که بر فوریت در مسئله ادعا شده است اما در بررسی این مسئله درمی‌یابیم که اولین مدعی اجماع محقق کرکی در جامع المقاصد[۴] است و بعد از آن در شرح لمعه[۵]، مسالک[۶]، نهایة المرام[۷]، کشف اللثام[۸]، مفاتیح[۹]، کفایه سبزواری[۱۰]، ریاض[۱۱]،

۱. کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس ۳۰۵.
۲. همان، درس ۷۵٤-۷٦۲.
۳. جواهر الکلام، ج ۳۰،ص ۳٤۳.
٤. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱۳، ص ۲٤۹.
۵. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی للکلانتر)، ج ۵، ص ۳۹۲.
٦. مسالک الافهام، ج ۸، ص ۱۲٦.
۷. نهایة المرام، ج ۱، ص ۳۳۹.
۸. کشف اللثام، ج ۷، ص ۳۷۲.
۹. مفاتیح، ج ۲، ص ۳۰۹.
۱۰. کفایة الاحکام، ج ۲، ص ۲۰٤.
۱۱. ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ٤٦۲.

حدائق[1] و بالأخره در جواهر[2] ادعای اجماع با تعابیر مختلف آمده است؛ لذا با توجه به اینکه اولین مدعی اجماع محقق کرکی در قرن دهم است، اجماعی در بین شیعه در کار نیست هر چند اگر در بین عامه اجماعی وجود داشت و مخالفی از شیعه نبود کفایت می‌کرد ولی چنین اجماعی در بین عامه هم وجود ندارد البته در بین شیعه با وجود عدم اجماع بر فوریت، تصریح به عدم فوریت نیز وجود ندارد. اما از حیث روایات مسئله، روایات بر خلاف مقتضای قواعد اصولی که فوریت است، دال بر عدم فوریت هستند؛ لذا اگر کسی قائل به انسداد نباشد ممکن است بر اساس روایات، فتوای به تراخی بدهد ولی به جهت مبنای انسداد و عدم مخالف صریح نسبت به فوریت، فتوای به جواز تراخی مشکل است و باید قائل به احتیاط شد.

٤. وجوب قضای مرتد[3]:وجوب قضای مرتد بین قدما مورد تسالم بوده و بر آن ادعای اجماع شده است. در قدما که اصلاً به مخالفی برخورد نکردیم ولو سه چهار نفر عنوان نکرده‌اند بین متأخرین هم به طور صریح مخالفی نیست؛ بنابراین ممکن است کسی اطمینان پیدا کند که حکم قضا شامل مرتد هم می‌شود و اگر هم کسی اطمینان پیدا نکرد اما قائل به انسداد شد– که ما هم آن را بعید نمی‌دانیم– باز باید قضا کند چون ظن به حکم دارد.

٥. عمل به عمومات با ظن به عدم مخصص[4]: غیر از عموماتی که جنبه عقلی دارند و قابل تخصیص نیستند، سایر عمومات معمولاً به مخصص منفصل تخصیص خورده‌اند؛ بلکه شاید هیچ عامی نباشد که مخصص منفصل نداشته باشد و این نشان می‌دهد ائمه علیهم السلام هنگام بیان عمومات در مقام بیان همه مخصصات نبوده‌اند و حداقل بخشی از آنها را با ادله منفصله بیان می‌کرده‌اند؛ لذا اگر از باب «لو کان لبان» قطع پیدا کردیم مخصص دیگری در کار نیست، به آن عام یا مطلق تمسک می‌کنیم؛ همچنین اگر ظن به عدم مخصص پیدا کردیم، طبق مبنای ما – که مقدمات انسداد کبیر را تمام می‌دانیم – می‌توان به عام یا مطلق تمسک کرد؛ ولی اگر قطع پیدا نکردیم یا مقدمات انسداد تمام نبود، نمی‌توان به عمومات عمل کرد و البته این حرف– که عدم وصول بیان در حکم قطع به عدم آن است– به نظر ما مورد بنای عقلا نیست؛ بنابراین برای عمل به عمومات چاره‌ای جز تمسک به انسداد نداریم.

---

١. الحدائق الناظرة، ج ٢٤، ص ٣٧٢.

٢. جواهر الکلام،ج٣٠،ص٣٤٣.

٣. کتاب صوم (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس٤٥٢.

٤. کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، درس٧٥٤–٧٦٢.

نتیجه گیری

۱. مقدمات دلیل انسداد کبیر تام است البته دلیل انسداد هر ظنی را معتبر نمی‌سازد؛ بلکه تا لازم نباشد از ظن قوی به ظن ضعیف‌تر تعدی نمی‌شود و در ظنونی که به واسطه انسداد حجت می‌شوند، ظن نوعی در خصوص مورد مراد است نه ظن شخصی یا ظن نوعی در نوع موارد.

۲. انسداد صغیر تنها در موارد معدودی مورد پذیرش است.

۳. هر چند عبارات شیخ در رسائل متهافت است و نظر ایشان واضح نیست ولی از کتاب مکاسب استفاده می‌شود که ایشان انسدادی است.

فهرست منابع

۱. اختیار معرفة الرجال، رجال الکشی، محمد بن عمر کشی، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، ۱٤۰۹ هـق.

۲. إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، محمد بن حسین، قطب‌الدین، کیدری، یک‌جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، اول، ۱٤۱٦هـق.

۳. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، جعفر بن حسن، نجم الدین، محقق، حلی، ٦ جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، اول، ۱٤۲۰هـق.

٤. تذکرة الفقهاء، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ۱٤جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، [بی تا].

۵. جامع المقاصد في شرح القواعد، علی بن حسین، کرکی، عاملی، محقق ثانی، ۱۳جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، دوم، ۱٤۱٤هـق.

٦. جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، محمدحسن، نجفی، ٤۳ جلد، دار إحیاء التراث العربي، بیروت، هفتم، ۱٤۰٤ هـق.

۷. حاشیة المکاسب، محمد کاظم بن حسین، آخوند خراسانی، در یک جلد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، اول، ۱٤۰٦ هـق.

۸. الحدائق الناضرة في أحکام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بن إبراهیم، آل عصفور، بحرانی، ۲۵ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱٤۰۵ هـق.

۹. رجال النجاشي، احمد بن علی، نجاشي، قم، دفتر انتشارات اسلامی چاپ ششم، ۱۳٦۵ هـش.

۱۰. رجال الطوسي، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، محقق: جواد قیومی اصفهانی، ۱ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱٤۲۷ هـق.

۱۱. الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی – کلانتر)، زین‌الدین بن علی، عاملی، شهید ثانی، ۱۰ جلد، کتابفروشی داوری، قم، اول، ۱٤۱۰ هـق.

۱۲. ریاض المسائل، سید علی بن محمد طباطبایی، حائری، ۱٦ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ۱٤۱۸ هـق.

۱۳. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، حلی، محقق، نجم‌الدین، جعفر بن حسن، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ۱٤۰۸ هـق.

۱۴. العُدة في أصول الفقه، محمد بن حسن، طوسی، قم، محمد تقي علاقبنديان، چاپ اول، ۱۴۱۷ هـق.
۱۵. فرائد الأصول، مرتضی بن محمدامين، شيخ انصاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ هـق.
۱۶. فوائد الأصول، نائينی، محمد حسين، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ هـش.
۱۷. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۰هـق.
۱۸. كتاب اعتكاف (تقريرات درس حضرت آيت الله شبيری زنجانی)؛ مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.
۱۹. كتاب بيع (تقريرات درس حضرت آيت الله شبيری زنجانی)؛ مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.
۲۰. كتاب خمس (تقريرات درس حضرت آيت الله شبيری زنجانی)؛ مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.
۲۱. كتاب صوم (تقريرات درس حضرت آيت الله شبيری زنجانی)؛ مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.
۲۲. كتاب نكاح (تقريرات درس حضرت آيت الله شبيری زنجانی)؛ مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.
۲۳. كتاب المكاسب، مرتضی بن محمدامين انصاری، دزفولی، ٦ جلد، كنگره جهانی بزرگداشت شيخ اعظم انصاری، قم، اول، ۱۴۱۵ هـق.
۲۴. كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، محمد بن حسن، اصفهانی، فاضل هندی، ۱۱ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، اول، ۱۴۱۶ هـق.
۲۵. كفاية الأحكام، محمدباقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، اول، ۱۴۲۳ هـق.
۲۶. كفاية الأصول، محمدكاظم (آخوند) خراسانی، با تعليقه زارعی سبزواری، ۳ جلد، قم، موسسه النشر الاسلامي، ششم، ۱۴۳۰ هـق.
۲۷. المبسوط في فقه الإمامية، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، ۸ جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران، سوم، ۱۳۸۷هـق.
۲۸. مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين‌الدين بن علی، عاملی، شهيد ثانی، ۱۵ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، اول، ۱۴۱۳ هـق.
۲۹. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،احمد فيومی، دار الرضی، اول، [بی تا].
۳۰. المعتبر في شرح المختصر، جعفر بن حسن، نجم‌الدين، محقق، حلی، ۲جلد، مؤسسه سيدالشهداء عليه السلام، قم، اول، ۱۴۰۷هـق.
۳۱. مفاتيح الشرائع، محمد محسن إبن شاه مرتضی، فيض، كاشانی، ۳ جلد، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشی نجفی، قم، اول، هـ.ق.
۳۲. نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، محمد بن علی موسوی، عاملی، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، اول، ۱۴۱۱ هـق.
۳۳. الوسيلة إلى نيل الفضيلة، محمد بن علی بن حمزه، طوسی، در يک جلد، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشی نجفی، قم، اول، ۱۴۰۸ هـق.

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال سوم، پیش‌شماره‌ی دوازدهم، پاییز ۹۳

مصادیق جدید مفطرات روزه[1]

مهدی احمدی[2]

چکیده

این مقاله درصدد بررسی مصادیق جدید مفطرات روزه می‌باشد که در مقدمه آن برخی از مفاهیم مورد نیاز، مثل روزه، جدید، اکل و شرب و... تبیین گردیده و در بخش اول کلیاتی از مناط ابطال روزه با اکل وشرب آورده شده است و این نتیجه به دست آمده که صدق اکل و شرب به تنهایی ملاک ابطال روزه نیست بلکه در صورتی ملاک است که مأکول فایده طعام را داشته باشد. بخش دوم به بررسی مفطرات جدید از قبیل اسپری، آندوسکپی، بیهوشی، دارو ریختن در گوش و چشم، آمپول، تزریق خون و سرم، استفاده از شیاف و شستشوی رحم می‌پردازد و ادله مفطریت هر کدام تبین و تحلیل می‌شود که در نهایت، عدم مفطریت اسپری، آندوسکپی، بیهوشی موضعی، استفاده دارو در چشم و گوش، تزریق آمپول غیر خوراکی، استفاده از شیاف و شستشوی رحم نتیجه‌گیری شده است.

کلید واژه

روزه، مصادیق جدید مفطرات، اکل و شرب، مناط مفطریت اکل و شرب.

---

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۲/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۳/۳/۱۲.

۲. دانش‌پژوه سطح ٤ حوزه علمیه قم، Email: javan30313@gmail.com.

مقدمه

سؤال اصلی که در صدد جواب آن هستیم گرچه عنوان بحث به شکل دقیق بر آن صدق نکند از محدوده مفطریت اکل و شرب در روزه است. آیا هر آنچه وارد شکم شود روزه را باطل می‌کند یا صدق اکل و شرب لازم است؟ آیا هر آنچه از حلق رد شود، مفطر روزه است یا طعام بودن آن شرط است؟

به این سؤالات و سؤالات مشابه آن نیز پاسخ خواهیم داد که ملاک بطلان روزه، خوردن و آشامیدن از راه حلق است یا شامل راه‌های دیگر نیز می‌شود و آیا ملاک، فقط خوردن و آشامیدن است یا تأمین غذای بدن و لو با تزریق خون به آن کافی است؟ مصادیق خوردن و آشامیدن چیست و حکم مصادیق جدید طبی (مانند انواع آمپول، سرم، اسپری) و غیر طبی (مانند مسواک کردن، سرمه کشیدن و بلعیدن اخلاط سر و سینه) در حال روزه چیست؟

مفاهیم

اولین مبطلی که قرآن کریم و روایات، امساک از آن را واجب ساخته‌اند، «طعام و نوشیدنی‌ها»ست؛ گرچه بحث از آن خواهد آمد، اما سزاوار است در اینجا با بعضی کلمات آشنا شویم:

روزه: عبارت است از: «امساک و دست نگه‌داشتن از مفطرات، با قصد قربت، از طلوع فجر تا مغرب.»

جدید: اموری که در قرن معاصر و زمان ما پدید آمده و از حیث باطل‌کنندگی‌اش مورد بحث است.

«اکل و شرب» در قرآن کریم و روایات: اکثر کتب لغت امر «اکل و شرب» را به وضوحش سپرده‌اند و توضیحی نداده‌اند؛ اما ظاهراً در اکل و شرب، رسیدن به داخل بدن(معده) و در مورد اکل، جویدن در دهان شرط است و بعضی کتب لغت به این شرط تصریح کرده‌اند.

طعام: چون بیشتر کتب لغت، متعلق اکل را «طعام» دانسته‌اند باید به معنای طعام پرداخت. با دقت در این کتب، به این نتیجه می‌رسیم که نزاع در واژه طعام بر سر این است که آیا مختص به گندم (یا خرما) است یا اعم از آن و شامل حبوبات و خوردنی‌های متعارف نیز هست. از این نزاع می‌توان نتیجه گرفت که به امثال سنگریزه و غبار، طعام گفته نمی‌شود و

لو در قرآن کریم طعام در معنای خوردنی‌های متعارف به کار رفته است.[1]

بخش اول: کلیاتی در مناط ابطال روزه با اکل و شرب

سؤال اصلی این است که آیا خوردن و آشامیدن اشیایی که مردم آن را نمی‌خورند روزه را باطل می‌کند؟ تذکر این نکته سزاوار است که اگر دلیلی بر مفطر بودن خوردن و آشامیدن غیر متعارف نیافتیم، اصل برائت از وجوب اجتناب از آن را جاری می‌کنیم که نتیجه این اصل، صحت روزه است.

قول مشهور (مفطر بودن مطلق اکل و شرب)

مشهور فقها قائل‌اند به اینکه هرچه خورده شود روزه باطل می‌کند اعم از اینکه متعارف باشد یا غیر متعارف، خوردنی باشد یا غیر خوردنی؛ به عنوان نمونه شیخ طوسی می‌فرماید: «اگر اختیارا چیزی که خورده نمی‌شود را بخورد، مثل سفال و پارچه و چوب و جوهر یا آنچه نوشیدنی نیست، مثل شیره درخت و گل را بنوشد روزه‌اش طبق نظر همه فقها باطل است مگر حسن بن صالح که گفته: مبطل نیست مگر خوردنی‌های متعارف.»[2]

ادله قول مشهور

مشهور فقها برای اثبات مدعایشان به ادله اربعه تمسک کرده‌اند؛ پس لازم است جداگانه هر یک از ادله را با نقد آن مطرح کنیم:

دلیل اول و دوم: اطلاق کتاب و سنت

این دلیل -که مهم‌ترین ادله مشهور است- بحث مفصلی دارد و خلاصه می‌شود در اینکه آیا لفظ اکل و شرب و طعام و شراب که در کتاب و سنت وارد شده اطلاق دارد و شامل خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های غیر متعارف هم هست. خداوند متعال می‌فرماید:

﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ- هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ- عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَكُمْ- فَتابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفا عَنْكُمْ فَالْآنَ باشِرُوهُنَّ- وَ ابْتَغُوا ما كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا- حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ- ثُمَ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.[3]

---

۱. بقره، آیه ٦١: **﴿وَ إِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نَصْبِرَ عَلى طَعامٍ واحِدٍ فَادْعُ لَنا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ مِنْ بَقْلِها وَ قِثَّائِها وَ فُومِها وَ عَدَسِها وَ بَصَلِها﴾**.

۲. الخلاف، ج۲، ص۲۱۲.

۳. سوره بقره، آیه ۱۸۷.

و در روایات:

«روی محمد بن مسلم **عن أبي‌جعفر** علیه السلام **قال: لا یضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال الطعام و الشراب و النساء و الارتماس في الماء.**»[1]

نقد دلیل اطلاق

مجلسی اول می‌فرماید:

«بدان که روزه عبادتی شرعی است که نیاز به نیت دارد و آنچه حقیقتش معلوم نیست نیت کردنش نیز ممکن نیست و حقیقت روزه نیز از مبطلاتش شناخته می‌شود؛ در حالی که ظواهر اخبار و نظر اصحاب در مبطلات مختلف است؛ ظاهر آیات صوم بطلان روزه با اکل و شرب و جماع است و ظاهر آن انصراف هر سه به متعارف است همان‌طور که در سایر اطلاقات چنین انصرافی هست و آنچه ظاهر اخبار است نیز همان سه مورد است؛ پس شک و تردیدی در ماهیت صوم نیست.»[2]

بین فقها بحث مفصلی در عبارت مجلسی اول (ظاهر آن انصراف هر سه به متعارف است[3]) واقع شده، از این بحث می‌گذریم؛ اما می‌گوییم:

اولاً: نه عموم در مسئله وجود دارد چون منع از اکل و شرب در روایات وجود ندارد و فقط در مفهوم آیه شریفه هست و در[4] مفهوم عموم‌گیری نمی‌شود همان‌طور که در اصول ثابت شده است ـ و نه اطلاق در ﴿**أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾؛ چون صیام در آیه در مقابل ﴿**كلُواْ وَ اشْرَبُواْ حَتّىَ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ**...﴾ آمده؛ پس صیام در اینجا، صیام و امساک از طعام (و شرابی) است که قبل از طلوع فجر خورده (یا نوشیده) می‌شد؛ پس امساک از غیر متعارف را شامل نمی‌شود و از واضحات است که احتمال عدم شمول در عدم انعقاد اطلاق کافی است.

بلکه به احتمال قوی آیه به قرینه شأن نزولش ـ[5] محدوده روزه‌ای را که نزد عرب معهود

---

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج۲، ص۱۰۷.

۲. روضة المتقین، ج ۳، ص ۲۹۲.

۳. ظاهر الإطلاق انصراف الجمیع إلی المعتاد.

٤. مفهوم غایت.

٥. کافی، ج ٤، ص ۹۹، ح ٤؛ محمد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان و أحمد بن إدریس عن محمد بن عبدالجبار جمیعا عن صفوان بن یحیی عن إبن مسکان عن أبی‌بصیر **عن أحدهما** علیهما السلام **في قول الله** تعالی ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ الْآيَةَ**﴾ **فقال نزلت في خوات بن جبیر الأنصاري و کان مع النبي** صلی الله علیه و آله **في الخندق و هو صائم فأمسی و هو علی تلک الحال و کانوا قبل أن تنزل هذه الآیة إذا نام أحدهم حرم علیه الطعام و الشراب فجاء خوات إلی أهله حین أمسی فقال هل عندکم** ◄

بود محدد و مشخص می‌کند، پس با عبارت ﴿**حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْط**...﴾ به ابتدای صوم شرعی اشاره می‌کند و با عبارت ﴿**أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ**﴾ به انتهای آن، پس اصلاً نظر به مبطلیت اکل و شرب و اطلاق و عدم اطلاق آن ندارد.

ثانیاً: در روایات صحیحه امساکی واجب نشده مگر از لفظ «طعام و شراب» و طعام در لغت مصدر نیست؛ بلکه به معنی «مطعوم» است؛ پس معنی صحیحه این‌گونه می‌شود: «ما یضر الصائم ما صنع، اذا اجتنب المطعوم و المشروب...» و امثال این عبارت قطعاً شامل سنگ و قیر نیست.

نیز در روایات، منع صریحی ـ علی‌الظاهر ـ از مطلق «مأکول ومشروب» وجود ندارد؛ بلکه روایاتی هست که با مفهوم یا منطوقش اشعار به منع دارد، اما دلالت ندارد؛ چون در مقام بیان نیست و انصراف به متعارف مأکول و مشروب دارد؛ اینک نمونه‌ای از این روایات:

«الحسین بن سعید عن القاسم بن محمد عن علي عن أبي‌بصیر **قال سألت أباعبدالله** علیه السلام **عن رجل صام في رمضان فأکل أو شرب ناسیا؛ قال: یتم صومه و لیس علیه قضاء.**»[1]

از آنچه گذشت، معلوم شد دلیل واضحی بر منع مطلق مأکول و مشروب وجود ندارد. همچنین معلوم شد می‌توان مانند مشهور، غیر متعارف را نیز منع کرد بدون قبول شمول اطلاق.[2]

دلیل دوم: سنت (که بر چند قسم است):

اول: آنچه بین سنت و کتاب مشترک است (اطلاق) همان‌طور که گذشت.

دوم: فحوای آنچه بر وجوب امساک از غبار غلیظ و مانند آن دلالت دارد.

اشکالی خواهد آمد که دلیل وجوب امساک از غبار خود ضعیف السند است، پس نمی‌تواند دلیل بر بحث ما قرار گیرد.

سوم: سیرۀ متشرعه: شیخ اعظم می‌فرماید: «سیره مسلمین نیز به منافات مطلق اکل و شرب با صوم حکم می‌کند.»[3]

طعام فقالوا لا لا تنم حتی نصلح لک طعاما فاتکأ فنام فقالوا له قد فعلت قال نعم فبات علی تلک الحال فأصبح ثم غدا إلی الخندق فجعل یغشی علیه فمر به رسول الله صلی الله علیه و آله **فلما رأی الذي به أخبره کیف کان أمره فأنزل الله** عز و جل **فیه الآیة ﴿وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾.**

۱. تهذیب الأحکام، ج ٤، ص٢٦٨، ح ١.

۲. از مجموع درس استاد (آیت الله شبیری زنجانی) همین مبنا برداشت می‌شود.

۳. کتاب صوم (تقریرات درس خارج آیت الله شبیری زنجانی)، ص ٢١.

اشکال: اثبات سیره مشکل است کما اینکه مردم در حال روزه به بقایای غذا یا به رطوبت نخ در خیاطی چندان اعتنا ندارند و اثبات استمرار سیره تا زمان امام معصوم أشکل است؛ چون دلیلی بر آن وجود ندارد.

چهارم: حکمت صوم:

«**سأل هشام بن الحکم أباعبدالله** علیه السلام **عن علة الصیام فقال: إنما فرض الله** عز و جل **الصیام لیستوي به الغني و الفقیر و ذلک أن الغني لم یکن لیجد مس الجوع فیرحم الفقیر لأن الغني کلما أراد شیئا قدر علیه فأراد الله** عز و جل **أن یسوي بین خلقه و أن یذیق الغني مس الجوع و الألم لیرق علی الضعیف فیرحم الجائع.**»[1]

بعضی فقها مانند آیت الله شبیری زنجانی، برای اثبات مبطل‌بودن خوردن غیر متعارف، به دلیل حکمت صوم تمسک کرده‌اند؛ اما این دلیل خالی از اشکال نیست؛ زیرا اولاً حکمت صوم، حدود مبطلات صوم را مشخص نمی‌کند و ثانیاً در صوم موارد ناقض حکمت متعددی وجود دارد؛ از جمله:

الف) قطعاً روزه کسی که سحری به اندازه زیاد غذا می‌خورد و سپس تا نزدیک غروب می‌خوابد صحیح است با اینکه اصلاً احساس گرسنگی نکرده و عملش با حکمت روزه منافات دارد.

ب) اگر شخصی در سحر، قرصی انرژی‌زا بخورد که در طول روز احساس گرسنگی نکند، آیا روزه‌اش باطل است با اینکه مبطل روزه انجام نداده است؟

پنجم: روایات مضمضه و استنشاق مانند روایت مروزی که بحث از آن خواهد آمد.

ششم: روایات سرمه و ریختن روغن یا دارو در گوش؛ مثل:

«علی بن جعفر فی کتابه **عن اخیه موسی بن جعفر** علیه السلام: **قال: سألته عن الصائم هل یصلح له أن یصب فی أذنه الدهن؟ قال: اذا لم یدخل حلقه فلا بأس.**»[2]

«محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن عثمان بن عیسی عن سماعة بن مهران **قال: سألته عن الکحل للصائم، فقال: إذا کان کحلا لیس فیه مسک و لیس له طعم فی الحلق فلا بأس به.**»[3]

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۷۳، ح ۱۷٦٦.
۲. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۱، ب ۲٤ مما یمسک عنه الصائم، ح ۵.
۳. همان، ب ۲۵ مما یمسک عنه الصائم، ح ۲.

این روایات از وارد شدن سرمه و روغن[1] و دارو (یا طعم آن) به حلق منع کرده‌اند با اینکه خوردن اینها متعارف نیست؛ نتیجه این می‌شود که غیر متعارف نیز مانند متعارف مبطل روزه است.

دلیل سوم: اجماع

قول به مبطل‌بودن غیر متعارف نزد عامه تقریباً اجماعی است و اجماعات مستفیضی نیز از فقهای ما بر این مطلب نقل شده، اما باید گفت: اجماع بر این مسئله ثابت نیست[2] و دلیل بر عدم اجماع داریم. با دقت در کتبی که در دست است به این نتیجه می‌رسیم که این مسئله از زمان شیخ مفید مطرح شده و قبل از آن مطرح نبوده و در مقابل مشهور، به نحو تردید یا تمایل سه قول وجود دارد:

۱. قول به ثبوت قضا فقط (نه کفاره)، مثل جامع الخلاف و الوفاق.[3]

۲. قول به حرمت اکل غیر متعارف و عدم قضا و کفاره، مثل ذخیرة المعادِ محقق السبزواری.[4]

۳. قول به عدم حرمت و عدم قضا وکفاره، مثل حدائق محقق بحرانی.[5]

پس در ادعای اجماع (طبق جمیع مبانی اجماع) اشکال است؛ چراکه:

۱. مسئله ما همان‌طور که گفتیم از زمان شیخ مفید مطرح شده است؛ محدث کلینی و شیخ صدوق و پدرش و سعد بن عبدالله و جعفی و فقهای دیگری آن را طرح نکرده‌اند و لذا به امام معصوم اتصال ندارد.

۲. حتی می‌توان امثال شیخ صدوق و محدث کلینی را از قائلین عدم بطلان به حساب آورد؛ چون روایات این افراد، فتوای آنان است و روایات بطلان صوم را نقل نکرده‌اند.[6]

---

۱. مراد روغنی است که برای درمان به کار می‌رود.

۲. گرچه مخالفت ابن‌جنید با اجماع را که عده زیادی مخالفتش را نقل کرده‌اند مضر به اجماع ندانیم. علت عدم ضرر رساندن مخالفت ابن‌جنید به اجماع را آیت الله شبیری زنجانی این گونه بیان می‌دارد: مخالفت ایشان به دلیل مسبوق به حنفی‌بودن و عمل کردن به قیاس و مخالف‌بودن بسیاری از فتاوای ایشان با آرای امامیه، ضرری به اجماع نمی‌زند. (کتاب صوم (تقریرات درس خارج آیت الله شبیری زنجانی)، جلسه ٦٨).

۳. جامع الخلاف، ص ١٦٣.

٤. ذخیرة المعاد، ج ۲، ص ٤٩٦.

٥. الحدائق الناضرة، ج١٣، ص ٥٧-٥٩.

٦. کما اینکه مسئله را در مجموعه فتاوای پدر شیخ صدوق و فقه‌الرضا و مسائل علی بن جعفر و قرب الإسناد و النوادر و مجموعه فقه إبن عقیل نمی‌یابی و مخفی نماند که ذکر اکل و شرب در کتب بعضی از اینان بر شامل‌بودن غیر معتاد دلالت نمی‌کند؛ چراکه مسئله در زمانشان مطرح نبود، پس اطلاق در کلامشان محرز نیست.

۳. مسئله اکل غیر متعارف مبتلابه نیست تا بتوان به دلیل سکوت امام علیه‌السلام در مقابل مجمعین قائل به کشف رأی ایشان شد.

با این اوصاف آیا می‌توان اجماع را پذیرفت؟

دلیل چهارم مشهور: عقل (وجوه تقریب دلالت عقل)

تقریب اول: لازمه دوران حکم به بطلان صوم، مدار تعارف و عدم آن، مرجعیت غیر خداوند (که انسان باشد) در تحریم و تحلیل است.[1] این تقریب را علامه در مختلف بیان کرده‌اند.

اشکال این وجه، هم اشکال نقضی است که دو مورد از آن را ذکر می‌کنیم:

الف) مشهور ـ همان‌طور که به مشهور استناد داده شده[2] ـ مانند حضرت امام در ربای معاملی قائل‌اند: «اگر شیئی در شهری بدون وزن فروخته می‌شود و در شهر دیگر موزون است، در هر شهری حکم همان شهر هست.»[3] پس وجه فرق بین ربا و صوم از این حیث چیست؟

ب) ظاهراً علامه مانند سایر فقها به تشکیک مصادیق ایذا قائل‌اند به این صورت که مثلاً زدن ضربه‌ای آرام به شخص پیری حرام است؛ چراکه مصداق ایذا است؛ اما زدن همان ضربه به شخصی جوان حرام نیست؛ چراکه مصداق ایذا نیست، پس اینکه حکم حرمت مختص به بعضی از افراد باشد بُعدی ندارد.»

و هم جواب حلی که بر دو قسم است:

الف) «تحریم و تحلیل کلی از اختیارات مخصوص به شارع مقدس است، اما مصادیق آن و موضوعات جزئی بر عهده عرف مردم است؛ اگر شخص محرم شود، بعضی امور برای او حرام می‌شود و هنگامی که از احرام خارج می‌گردد، آن امور بر او حلال می‌شود.»[4]

ب) این دلیل اخص از مدعاست؛ چراکه قائل به عدم بطلان صوم، می‌تواند قائل به انصراف ادله مانعه اکل و شرب، از «مأکول غیر متعارف در کل بلاد» باشد که نتیجه آن بطلان صوم، با اکل غیر متعارف در بعض بلاد (و متعارف در بعض دیگر) است.

---

۱. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج۳، ص ۳۸۹.

۲. الحاشیة الثانیة علی المکاسب (للخوانساري)، ص ۲٦٦.

۳. تحریر الوسیلة، ج۱، ص۵۳۹؛ این مسئله، رأی أکثر فقهای معاصر است، ر.ک: توضیح المسائل (المحشی)، ج۲، ص۲۱٤، مسئلة ۲۰۷٦.

٤. کتاب صوم (تقریرات درس خارج آیت الله شبیری زنجانی)، جلسه ٦۸.

تقریب دوم: استلزام فساد در فرق گذاشتن بین متعارف و غیر متعارف.[1]

و جواب ایشان از آنچه گذشت معلوم شد.

تقریب سوم: وجود مناط متعارف در غیر متعارف.[2]

اشکال: دلیل أخص از مدعاست؛ چرا که مدعا، منع از هر آنچه داخل بدن شود، است، گرچه مقدار کمی از ماده غیر متعارفی باشد که فایده غذایی ندارد.

تقریب چهارم: بدیهی بودن مبطلیت غیر متعارف مانند متعارف.

اشکال: بدیهی بودن، ادعاست و لازمه بدیهی بودن حکم در مأکول متعارف، بدیهی بودنش در غیر متعارف نیست.

ادله مخالفان قول مشهور

قبل از ورود به ادله باید یادآور شویم که مخالفان قول مشهور قائل به انصراف ادله کتاب و سنت از مأکول و مشروب غیر متعارف هستند همان‌طور که مجلسی اول فرموده است.[3]

ادله عدم ابطال غیر متعارف منحصر به «روایات» است که عبارت‌اند از:

۱. روایات حصر

مثل صحیحه محمد بن مسلم:

«الحسین بن سعید عن محمد بن أبي عمیر عن حماد بن عثمان عن محمد بن مسلم **قال سمعت أباجعفر** علیه السلام **یقول: لا یضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام، و الشراب، و النساء و الارتماس.**»[4]

وجه تمسک غیر مشهور به ادله حصر: ظاهر حصر در این روایت، حصر حقیقی است و ذکر «الطعام» و «الشراب» در آن یعنی «ما یطعَم» و «ما یشرب»، نه معنای مصدری، پس این ادله بر مبطل نبودن اکل و شرب غیر متعارف دلالت دارد.

رد مشهور بر این استدلال

رد اول: حصر اضافی و طعام در مقابل سایر اعمال است، نه در مقابل غیر متعارف.[5]

۱. مستند الشیعة في أحکام الشریعة، ج۱۰، ص ۲۲۵.

۲. مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، ج۳، ص ۳۸۸.

۳. روضة المتقین، ج۳، ص۲۹۲.

٤. تهذیب الأحکام، ج ٤، ص ۲۰۲، باب٥٤ (ما یفسد الصیام)؛ و فی روایة محمد بن علی بن محمود، اربع خصال، و رواه الصدوق باسناده عن محمد بن مسلم مثله.

٥. این رد را درجواهر الکلام، ج ١٦، ص ۲۱۷؛ مصباح الفقیه، ج ١٤، ص ٣٦٤؛ مستند السید الخویی، ج ۲۱، ص٩٦ می‌بینید.

آیت الله شبیری زنجانی بر این مطلب اشکال کرده که ظاهر حصر، حقیقی بودن آن است به چه دلیل آن را بر حصر اضافی حمل کردید؟

رد دوم: ممکن است استعمال «الطعام و الشراب» به معنی مصدری باشد؛ در نتیجه اطلاق ادله حصر شامل غیر متعارف نیز می‌شود.[1]

اشکال این رد این است که «الطعام و الشراب» در قرآن کریم به معنی مصدری به کار نرفته و در روایات نیز چنین استعمالی نیافته‌ایم، کما اینکه از اهل لغت، احدی نیافتیم تصریح کند که طعام مصدر است بلکه بعضی از اینان قائل‌اند به اینکه «الطعام قسم خاص من المطعوم و هو الحنطه.»[2]

خلاصه اینکه روایات حصر بر هیچ یک از دو قول دلالت نمی‌کند؛ چراکه در مقام بیان نیست.[3]

۲. روایت ذباب

سبزواری فرموده است:

«و یؤیده ما رواه الشیخ عن مسعدة بن صدقة **عن جعفر عن أبیه عن آبائه** علیهم السلام: **ان علیا** علیه‌السلام **سئل عن الذباب یدخل في حلق الصائم قال: لیس علیه قضاء انه لیس بطعام.**»[4]

وجه استدلال: دخول مگس به حلق، مبطل روزه نیست؛ چون طعام نیست؛ پس حکم در روایت معلل است و العلة تعمم، پس این تعلیل، حکم به مبطِل‌نبودن را بر آنچه طعام بر آن صدق نمی‌کند تعمیم می‌دهد.

رد استدلال به روایت، بر مبطل صوم نبودن آنچه «طعام» نیست:

رد اول: از محقق خویی (جواب نقضی): «اگر شخصی آنقدر مگس بخورد تا سیر شود آیا احتمال می‌دهید چون مگس طعام نیست روزه‌ی او صحیح باشد!؟»[5]

اشکال بر رد اول:

الف) همان طور گذشت و در ادامه نیز خواهد آمد که آنچه فایده‌ی طعام دارد با صوم

---

۱. مستند الشیعة في أحکام الشریعة، ج۱۰، ص۲۲۵ –۲۲۶.

۲. در تعریف طعام در ابتدای بحث به این مطلب اشاره شده بود.

۳. غنائم الأیام، ج ۵، ص ۷٤.

٤. ذخیرة المعاد، ج۲، ص٤۹٦؛ جامع الاحادیث، ج ۱۱، ص۴۳۰؛ از کافی، ج ٤، ص۱۱۵: «علي بن إبراهیم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة **عن أبي‌عبدالله عن آبائه** علیهم السلام **أن علیا** صلوات الله علیه **سئل عن الذباب یدخل حلق الصائم قال لیس علیه قضاء لأنه لیس بطعام.**»

۵. مستند السید الخویی، ج ۱، ص ۷۵.

منافات دارد و اشکال محقق خویی از این حیث وارد است؛ اما می‌توان قائل به تفصیل شد و گفت که مبطل روزه «الطعام أو ما له فائدة الطعام» است ولو طعام نباشد.

ب) آیت الله شبیری زنجانی نیز اشکال کرده‌اند: «رد محقق خویی مصادره به مطلوب است؛ چراکه کسی که مبطل‌بودن غیر متعارف مثل مگس را نمی‌پذیرد فرقی بین کم و زیاد آن نمی‌گذارد.»[1]

مخفی نماند که این اشکال با اشکال قبلی تناقض دارد.

رد دوم: رد منقول از میرزای قمی بر استدلال به روایت ذباب: تقدیر کلمه اکل.[2]

اشکال به میرزا: تقدیر خلاف ظاهر است، همان‌طور که خواهد آمد.

رد سوم: اشکال آیت الله شبیری زنجانی: «چون نمی‌توان به ظاهر ابتدایی روایت دخول سهوی اخذ کرد،[3] یکی از سه خلاف ظاهر را باید مرتکب شد...، پس تمسک به روایت برای هیچ یک از دو قول ممکن نیست؛ چون روایت با وجود این احتمالات مجمل است.»[4]

نقد این اشکال: اولاً: ظاهر «یدخل» اعم از سهو و عمد است؛ آیا کسی که در دخول مگس به حلقش با رفتنش به مکانی مثلاً پر از مگس، کوتاهی کرده ملحق به عامد نیست؟ مضافا بر اینکه مرجع ضمیر «إنه»، «الذباب» است نه «الدخول فی الحلق» همان‌طور که آیت الله شبیری زنجانی تصور نموده است؛ چون آنچه مهم است و موضوع سؤال قرار گرفته ذباب است و راوی هم برای همین سؤالش را با کلمه ذباب شروع کرده است.

ثانیاً: بر فرض بپذیریم که مورد «یدخل» فقط صورت سهو است، جواب می‌دهیم که گرچه در این صورت، مفهوم تعلیل این می‌شود که طعام مفطر است، اما از ظاهر روایت دست برنمی‌داریم؛ چراکه جمله «انه لیس بطعام» تعلیلی است در مقام نفی اقتضای ابطال صوم، پس امام علیه السلام می‌فرماید: ای سائل! از فرض دخول سهوی مگس نپرس و از اصل دخول مگس در حلق بپرس؛ چراکه حکم دو صورت سهو و عمد فرقی ندارد؛ زیرا مگس اقتضای بطلان ندارد (چون طعام نیست)؛ پس نوبت به وجود مانع بطلان (سهوی بودن

---

۱. کتاب صوم (تقریرات درس خارج آیت الله شبیری زنجانی)، جلسه۶۹: « آقای خویی در مقام پاسخ از این استدلال، همان متنازع فیه و مورد اختلاف را به عنوان پاسخ ذکر می‌کند.»

۲. غنائم الأیام، ج ۵، ص ۷٤.

۳. چون ظاهر جواب این است که اگر طعام به حلق صائم ولو سهوا داخل شود باید روزه را قضا کند و احدی چنین فتوایی نداده است.

اشکال: می‌توان به ظاهر روایت اخذ کرد؛ چون قول امام علیه‌السلام: «**لیس بطعام**» یعنی «لیس الذباب مقتضیا للافطار»، تا اینکه بحث شود دخول مگس به حلق عمدی بود یا نه.

۵. کتاب صوم (تقریرات درس خارج آیت الله شبیری زنجانی)، جلسه۶۹.

دخول به حلق) نمی‌رسد؛ پس مفهوم تعلیل این می‌شود: «الطعام مقتض لإفطار الصوم»؛ اما آیا تمام افراد طعام مبطل است؟ روایت ناظر به این نیست و چه بسا مانعی از مفطریت طعام باشد که آن سهوی‌بودن دخول به حلق است.

و جواب به نحو نفی مقتضی در محاورات متداول است؛ مثلاً اگر صاحب کارخانه‌ای در جواب سؤال از علت عیدی ندادن به شخصی بگوید: «او کارگر من نیست»، معنای این جواب این نیست که او به تمام کارگرهایش عیدی می دهد؛ بلکه ممکن است مانعی از دادن عیدی به بعضی کارگران مثل روزمزد بودن آنها وجود داشته باشد.

۳. بعضی از روایات اکتحال

«الحسین بن سعید عن صفوان عن الحسین بن أبي غندر عن إبن أبي‌یعفور **قال سألت أباعبدالله** علیه السلام **عن الکحل للصائم فقال لا بأس به إنه لیس بطعام یؤکل.**»[1]

«عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علي بن الحکم عن سلیمان الفراء عن محمد بن مسلم **عن أبي‌جعفر** علیه السلام **في الصائم یکتحل قال لا بأس به لیس بطعام و لا شراب**. علي بن إبراهیم عن أبیه عن إبن أبي‌عمیر عن سلیمان الفراء عن غیر واحد عن أبي جعفر علیه السلام مثله منها.»[2]

وجه استدلال: ضمیر «**به**» به کحل برمی‌گردد و «**لابأس**»، نص در جواز است و این دو روایت ابای از تقیید به عدم دخول در حلق دارند؛ چون معلل‌اند به «**لیْس بِطَعَامٍ وَ لَا شَرَابٍ**»؛ پس داخل شدن هرآنچه طعام و شراب نیست به حلق، در حال صوم بی‌اشکال است.

رد استدلال به روایات اکتحال بر عدم مبطلیت غیر متعارف

محقق خویی: «جواب از کحل واضح است؛ چون مراد امام علیه‌السلام از «انه لیس بطعام»، «انه لیس بأکل» است، پس اکتحال مفطر نیست؛ چون مصداق اکل نیست نه اینکه کحل طعام نیست والا اگر فرض کنیم کحلی طعام باشد (مثلاً سرمه آرد گندم یا سرمه عسل باشد) آیا احتمال بطلان صوم به خاطر طعام بودن سرمه هست؟ هرگز! چراکه قطعاً اکل طعام، مُبطل روزه است نه هر فعل متعلق به طعام گرچه اکل نباشد.»[3]

---

۱. تهذیب الأحکام، ج٤، ص ۲۵۹،ح٤.

۲. کافی، ج ٤، ص ۱۱۱، باب الکحل؛ وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۷٤، باب ۲۵؛ و نیز الاستبصار، ج ۲، ص ۸۹. همچنین قریب به آن احادیث دیگری در تهذیب الأحکام، ج ٤، ص ۲۵۸ هست.

۳.مستند السید الخویی، ج ۱، ص ۹۵.

رد آیت الله شبیری زنجانی بر رد محقق خویی: «این معنی خلاف ظاهر روایت است چون ظاهرش، منع از طعام و شراب است و چون کحل طعام نیست مبطل نیست....» [1]

باید گفت محقق خویی (به قرینه نقضی که ذکر کرده)، به ظاهر معنای طعام تمسک نکرده و معنای مصدری را پذیرفته است[2] (چراکه نقض مبتنی بر مبطلیت فعل اکتحال است)؛ لکن نقض ایشان وارد نیست؛ چراکه روایت ناظر به فعل اکتحال نیست تا اکتحال با عسل و لو داخل حلق نشود مفطر باشد؛ بلکه به قرینه سایر روایات، ناظر به کحل و دخول آن به حلق است.

و نتیجه اینکه حمل بر کراهت متعین است و استدلال به این روایات بر منع از غیر متعارف صحیح نیست؛ کما اینکه می‌توان به دو روایت ابن‌أبی‌یعفور و محمد بن مسلم برای جواز غیر متعارف تمسک کرد؛ چون سرمه در آن زمان مانند زمان ما عادتاً مأکول نبود.

۴. روایات قطره گوش

مثل:

«أبوعلي الأشعري عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن يحيى عن حماد بن عثمان **عن أبي‌عبدالله** عليه السلام **قال سألته عن الصائم يشتكي أذنه يصب فيها الدواء قال لا بأس به.**[3]»

وجه استدلال: این روایات با اطلاقش بر جواز ریختن روغن در گوش دلالت دارد چه به حلق برسد یا نه.

دو نکته در روایات روغن گوش:

الف) ممکن است گفته شود پیش فرض سؤال و جواب در این روایات، رسیدن روغن به حلق است و علت سؤال از امام علیه‌السلام این است که بعضی از آنچه در گوش ریخته می‌شود به حلق می‌رسد، در این صورت آیا روزه باطل است؟ والا نیازی به سؤال نیست کما اینکه اگر غبار یا حشره‌ای وارد گوش شود نیازی به سؤال از بطلان روزه نیست. وقتی جواب ناظر به فرض رسیدن به حلق شد دیگر نیازی به تمسک به اطلاق نیست(دقت شود).

ب) دلیلی بر منع از آنچه از گوش به حلق می‌رسد نیست، مگر حدیثی که در کتاب «مسائل علی بن جعفر» آمده: «**سألته عن الصائم هل يصلح له أن يصب في أذنه الدهن قال إذا لم**

۱. کتاب صوم (تقریرات درس خارج آیت الله شبیری زنجانی)، جلسه ۷۲.
۲. گذشت که نمی‌توان طعام را مصدر گرفت.
۳. کافی، ج٤، ص١١٠، ح ١، ٢ و٤.

یدخل حلقه فلا بأس»[1] لکن روایت ضعیف السند است؛ پس با مطلقات دال بر جواز، تعارض ندارد (و نیازی به وجوه دیگری در رد این حدیث نیست).

۵.روایات قلس

مثل:

«محمد بن یحیی عن محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعید عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسی **عن أبي‌عبدالله** علیه السلام **قال سألته عن الرجل یخرج من جوفه القلس حتی یبلغ الحلق ثم یرجع إلی جوفه و هو صائم؟ قال: لیس بشيء.**»[2]

توضیح: قلس در لغت: آنچه از حلق خارج می‌شود و قیء نیست (چه به حلق برگردد یا نه).

وجه استدلال: این روایات سنداً و دلالتاً معتبرند و بر جواز بلعیدن قلس (که غالباً طعام نیست، بلکه غیر متعارف است) دلالت می‌کنند، پس بر جواز بلعیدن غیر متعارف دلالت دارند.

رد استدلال به این روایات:

این روایات دال بر جواز بلعیدن «قلسی که از معده به دهان رسیده و از دهان خارج نشده»[3]می‌کنند نه آنچه از خارج دهان وارد می‌شود و به این دلیل، فقیهی به آن استدلال نکرده است.

۶. روایات قیء

«علي بن إبراهیم عن أبیه عن إبن أبي‌عمیر و محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن إبن أبي‌عمیر عن حماد عن الحلبي **عن أبي‌عبدالله** علیه السلام **قال: إذا تقیأ الصائم فقد أفطر و إن ذرعه من غیر أن یتقیأ فلیتم صومه.**»[4]

اشکال: استدلال به آن برای جواز ابتلاع غیر متعارف صحیح نیست؛ چون ظهور این روایات در «افطار صوم با قیء اختیاری قبل از اینکه با ابتلاع مذکور باطل باشد» است.

۷. دو روایت دال بر مبطل بودن فقط «الطعام و الشراب»

روایت اول:

---

۱. مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، ص۱۱۰، ح۲۳؛ این حدیث در وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۷۳، باب جواز صب الصائم الدواء، ح ۱۲۸٦۱ آمده است.

۲. کافی، ج ٤، ص ۱۰۸، ح ٤و ٥و ٦؛ وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۸۹ و مضمونش در احادیث دیگری آمده است.

۳. پس دلالت بر جواز بلع نخامه‌ای که از دهان خارج نشده نیز دارد.

٤. کافی، ج ٤، ص ۱۰۸، ح ۲و ح ۱ و ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۸۷، ح ۱۲۹۱۰، ۱۲۹۱۱، ۱۲۹۱۳، ۱۲۹۱٥.

«عن علي بن مهزيار عن الحسن بن [سعيد عن[1]] القاسم عن علي عن أبي‌بصير قال: **قال أبوعبدالله** عليه السلام: **الصيام من الطعام و الشراب و الإنسان ينبغي له أن يحفظ لسانه من اللغو و الباطل في رمضان و غيره.**»[2]

وجه استدلال: با توجه به معنایی که از طعام مطرح کردیم واضح است؛ پس مفهوم روایت واجب‌نبودن امساک از غیر طعام است.

دو اشکال به این وجه:

اول اینکه روایت در مقام بیان شمردن مبطلات نیست؛ چراکه در مقام عدم وجوب امساک از لغو در روزه است. مؤید بلکه دلیل بر این مدعا، عدم شمارش سایر مبطلات مانند نسا و ارتماس در روایت است؛ پس مناسب این است که گفته شود ذکر طعام و شراب در روایت نیز از باب مثال اتم موارد امساک است.

دوم اینکه لقب مفهوم ندارد (همان‌طور که در اصول محرر گشته است).

روایت دوم:

«عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن عاصم بن حميد عن أبي‌بصير قال: **سألت أباعبدالله** عليه السلام **فقلت: متى يحرم الطعام و الشراب على الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر؟ فقال: إذا اعترض الفجر و كان كالقبطية البيضاء فثم يحرم الطعام و يحل الصيام و تحل الصلاة صلاة الفجر. قلت: فلسنا في وقت إلى أن يطلع شعاع الشمس. فقال: هيهات أين تذهب، تلک صلاة الصبيان.**»[3]

این روایت صحیحه در کافی و تهذیب و وسائل تکرار شده و وجه استدلال و اشکال آن گذشت؛ پس نتیجه آن، دست‌کم، اشعار به فرق بین طعام و غیر آن در ابطال روزه است.

۸. روایات ریق

مثل:

«أبي بصير قال: **قلت لأبي عبدالله** عليه السلام **الصائم يقبل؟ قال: نعم و يعطيها لسانه تمصه.**»[4]

---

۱. این تصحیح، مؤید به سند تهذیب الأحکام از این حدیث نیز هست. ر.ک: ج ٤، باب ٤٥، ص ١٨٩، ح ١.

۲. در الحدائق الناضرة، ج ۱۳، ص ۵۹ به آن تمسک کرده و ظاهراً روایت را از وسائل الشیعة گرفته، چون نسخه وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۲ این چنین است لکن نسخهٔ تهذیب الأحکام، ج٤، ص ۱۸۹ با «لیس الصیام من الطعام...» شروع می‌شود و در نتیجه فرقی نیست.

۳. صاحب الحدائق الناضرة در همان صفحه به این حدیث تمسک کرده و حدیث از کافی، ج٤، ص۹۹ است.

٤. تهذیب الاحکام، ج ٤، ص ۳۱۹، باب الزیادات، ح ٤٢ و ٤٦.

«و محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى عن إبن أبيعمير عن حسن بن محبوب عن أبيولاد الحناط قال: **قلت لأبيعبدالله** عليه السلام **إني أقبل بنتا لي صغيرة و أنا صائم فيدخل في جوفي من ريقها شيء قال فقال لي لا بأس ليس عليک شيء.**»[1]

مخفی نماند که دلالت این احادیث بر جواز بلعیدن آب دهان دیگری و عدم ابطال روزه با آن با اینکه مصداق شرب غیر متعارف است واضح و اسنادش نیز صحیح است.

۹. روایت نخامة

«علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن غياث بن إبراهيم **عن أبيعبدالله** عليه السلام **قال لا بأس بأن يزدرد الصائم نخامته.**»[2]

استدلال به این روایت صحیحه مثل استدلال به قلس است؛ پس بر مدعا دلالت ندارد؛ یعنی جواز بلعیدن خلط بینی که وارد دهان شده بر جواز بلعیدن و خوردن خلطی که بیرون دهان است دلالت ندارد.

۱۰. روایت مسواک

«عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن الحسين بن أبي العلاء قال: **سألت أباعبدالله** عليه السلام **عن السواک للصائم؟ فقال: نعم، يستاک أي النهار شاء.**»[3]

این روایت مانند روایت سابق، صحیحه است؛ اما نمی‌توان به آن تمسک کرد؛ چون تلازمی بین مسواک کردن و دخول چیزی به حلق نیست، مضافاً به اینکه در بعضی روایات، عدم جواز مسواک زدن با چوب مرطوب وارد شده است.[4]

تحقیقی در ملاک ابطال روزه با اکل و شرب

در بحث مفطریت غیر متعارف چهار قول ذکر کردیم و بعد از تنقیح ادله اقوال، وجه کلام آیت الله شبیری زنجانی ـ به اینکه دلیلی بر بطلان صوم به غیر متعارف وجود ندارد[5] ـ

---

۱. همان، ح ٤٤.
۲. کافی، ج ٤، ص ۱۱۵، باب فی الصائم یزدرد نخامته، ح ۱.
۳. همان، ص ۱۱۱، باب السواک للصائم، ح ۱.
٤. همان، ص ۱۱۲،ح۲ و ٤.
۵. کتاب صوم (تقریرات درس خارج آیت الله شبیری زنجانی)، جلسه ۷۲.

مشخص شد؛ حال می‌توان گفت: «در وادی اکل و شرب، آنچه روزه را باطل نمی‌کند چیزی است که هم می‌توان از آن نفی طعام به قول مطلق و در کل بلاد عالم کرد و هم فایده‌ی طعام در آن وجود ندارد».

توضیح مطلب:

اولاً: بررسی احادیث متعدد مجوز، به ما اطمینان می‌دهد که غیر متعارف فی‌الجمله، مضر به صوم نیست، چون بر آن طعام صدق نمی‌کند. با این بررسی قاعده عامی از امثال حدیث ذباب و کحل به دست می‌آوریم که «ما لیس بطعام و لاشراب» مبطل نیست. سایر روایات نیز مثل روایت قلس و نخامة و ریق و حدیث حصر و دو صحیحه أبی‌بصیر، مصادیق این قاعده می‌شوند.

ثانیاً: غیر متعارف در اکل با غیر ملائم طبع انسان غالباً تلازم دارد؛ چراکه هیچ چیز مناسب طبع انسان نیست الا اینکه در گوشه‌ای از عالم، آن را می‌خورند.

ثالثاً: طعام کفار، طعام است و طعام بر آن صادق است کما اینکه در آیه شریفه[1] بر آن اطلاق شده؛ پس می‌توان گفت: مثلاً گوشت خوک یا گربه، «طعام» حرامی است که مبطل روزه هم هست؛ چون طعام بر آن صدق می‌کند و اگر در صدق طعام بعضی از مردم، نزد بعضی دیگر تشکیک شود با «تنقیح مناط طعام»، قائل به منع همه از «طعام بعض» می‌شویم.

رابعاً: با مطلق غیر متعارف، روزه صحیح نیست؛ بلکه باید غیر متعارف را مقید ساخت به آنچه فایده‌ی غذایی (فایده‌ی طعام) دارد؛ مثل قوت جسم یا رفع گرسنگی و تشنگی؛ اما نه با اطلاقات مانعه از اکل و شرب، بلکه با «تنقیح مناط»، چون هدف از منع طعام عرفاً در «ما له فائدة الطعام» وجود دارد، پس خوردن هر آنچه برای جسم فایده‌ی طعام را دارد مثلاً حشرات مبطل روزه است و لو در همه‌جا غیر متعارف باشد.

و برای همین مناط طعام در مقدار بسیار کم از غیر متعارف وجود ندارد؛ چراکه چنین چیزی حتی نزد کفار طعام نیست و فایده‌ی طعام را نیز ندارد؛ پس با اینکه خوردنش حرام است مبطل روزه نیست و بر این مطلب، روایات ذباب و قلس و نخامة و امثال آن دلالت دارد به خلاف غذای کم که به دلیل شمول ادله منع، مبطل روزه است.

اشکال: مناط تغذی، مشکک است و همانطور که آب و غذای کم مثل یک دانه برنج هم مبطل روزه است باید آنچه مناط غذای کم را دارد مثل یک مگس هم مبطل باشد.

جواب: با توجه به آنچه گذشت نمی‌توان قاطعانه گفت ادله نقلی بطلان صوم، شامل مثلاً

---

۱. مائده، آیه ۵: ﴿طَعامُ الَّذینَ أُوتُوا الْکِتابَ حِلٌّ لَکُمْ﴾.

یک قطره آب یا یک دانه برنج هم می‌شود، بله اجماع بر این شمول قائم است اما اجماع دلیل لبی است پس اطلاق ندارد و به قدر متیقن آن که موردش(یک دانه برنج) است باید اکتفا کرد و نمی‌توان به مثلاً یک مگس سرایت داد.

نکته‌ای مهم: آیا اکل و شربی که مبطل است منحصر به راه عادی متعارف حلق راه دهان است یا شامل غیر طریق عادی نیز می‌شود؟ این بحث جدایی است و مشهور قائل به عدم فرق در راه رسیدن به معده‌اند و نتیجه آنچه در مبطل بودن طعام گذشت، این شد که فرقی در راه رسیدن به معده وجود ندارد؛ و اگر آنچه داخل شده، طعام نباشد و فایده طعام هم نداشته باشد، دخول به معده از غیر راه حلق مضر نیست.[1]

بخش دوم: مبطلات جدید روزه

اسپری

آنچه از اسپری (تسهیل‌کننده تنفس به مبتلایان به آسم) وارد بدن می‌شود عبارت است از: اجزایی که دیده نمی‌شود مگر با دقت زیاد و به گاز شبیه است؛ پس چطور «الطعام یا الشراب» می‌تواند بر آن صدق کند و مبطل روزه باشد؟

با وجود این، باید مبنای صحیحی در «غبار و دود» اتخاذ کنیم تا حکم اسپری واضح شود: در بحث غبار سه روایت وجود دارد؛ دو روایت ضعیف و یکی موثقه دال بر صحت صوم با ورود دود و غبار که عبارت است از:

«أحمد بن الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد **عن الرضا** عليه السلام **قال: سألته عن الصائم يتدخن بعود أو بغير ذلک فيدخل الدخنة في حلقه؟ فقال: جائز لا بأس به. قال: و سألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه؟ قال: لا بأس.**»[2]

پس دلیل معتنابهی بر بطلان صوم با غبار (چه غلیظ یا خفیف) وجود ندارد و مؤید این مطلب متعرض نشدن روایات و اصحاب به وجوب مواظبت از گرد و غبار هوا است که در بلاد ائمه علیهم‌السلام مخصوصاً در فصل بهار و پاییز شدیدا مورد ابتلا بوده، با وجود این، حتی یک روایت –ولو ضعیف– در این‌باره وارد نشده و از اصحاب نیز کسی به آن نپرداخته است.

---

۱. تذکر این مطلب که مراد از طعام اعم از طعام و شراب است، در بحث ضروری به نظر نمی‌رسد همانگونه که مراد از آنچه که فائده طعام دارد، نیز اعم از فائده طعام و شراب است و ما به جهت تلخیص آن را حذف کرده ایم.

۲. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٣٢٥، ح٧١.

پس اسپری روزه را باطل نمی‌کند (کما اینکه حضرت امام‌خمینی[1] و فاضل لنکرانی[2] و محقق خویی[3] قائل‌اند)؛ چون مصداق طعام نیست و اگر آن را مصداق غبار بدانی ثابت شد که غبار مبطل روزه نیست.

آندوسکپی

آندوسکپی مضر به روزه نیست؛ چراکه بر وارد ساختن شیلنگ آندوسکپی، نه عرفا و نه در لغت، خوردن غذا صادق نیست و هیچ‌یک از مبطلات روزه نیز بر آن صادق نیست؛ کما اینکه اگر مثلاً چاقو وارد شکم روزه‌دار شود و حتی به معده‌اش برسد روزه‌اش باطل نمی‌شود.

بله، همان‌طور که بعضی از معاصران فرموده‌اند[4] اگر همراه با شیلنگ آندوسکپی، آب و غذا (یا دارویی که مناط آب و غذا را دارد) وارد معده شود روزه باطل است؛ اما اگر آنچه وارد معده می‌شود این مناط را نداشته باشد(که ظاهراً ماده‌ای که سر شیلنگ را با آن نرم می‌کنند تا به راحتی وارد معده شود مناط طعام را ندارد) مضر به روزه نیست؛ همچنین اگر برای روزه‌دار بین آندوسکپی و قیء تلازم باشد، روزه او به خاطر قیء عمدی باطل است نه آندوسکپی.

بیهوشی

دو نوع بیهوشی وجود دارد: ۱. بیهوشی کلی ۲. بیهوشی موضعی.

در اینکه بیهوشی موضعی با همه اقسامش مفطر نیست بحثی نیست، همان‌طور که مراجع قائل‌اند.[5]

اما بیهوشی کلی، که غالبا با آمپول زدن محقق می‌شود، دو بحث دارد: اول: دخول مایعی به بدن از طریق رگ (که بحثش خواهد آمد)، دوم: بیهوشی.

فقها در اصل مبطل بودن بیهوشی و نیز در اینکه در صورت بیهوش‌بودن در کل روز مبطل است یا شامل بیهوشی بعض روز نیز هست اختلاف دارند.[6]

در ابتدا به ذکر فرع اول می‌پردازیم و شما را به دقت در روایات و کلمات فقها در این

۱. استفتائات (امام خمینی)، ج ۱، ص ۳۰۶.
۲. احکام پزشکان و بیماران، ص۲۴۷.
۳. فقه الأعذار الشرعیة و المسائل الطبیة، ص۷۰.
٤. استفتائات (بهجت)، ج ۲، ص ۳٦٥، س ۲۸۸۲؛ فتاوی جدید (مکارم)، ج ۲، ص ۱۰٦.
۵. این مطلب با استفتا از دفاتر مراجع معظم به دست آمده است.
٦. توضیح المسائل (مراجع)، ج ۱، ص ۸۸۳، مسئلۀ ۱۵۵۸.

باب دعوت می‌کنیم. شیخ در تهذیب روایات صحیح السندی دال بر عدم وجوب قضای روزه بر بیهوش ذکر نموده است[1] از جمله:

«سعد بن عبدالله عن أیوب بن نوح قال: **کتبت إلی أبي‌الحسن الثالث** علیه السلام **أسأله عن المغمی علیه یوما أو أکثر هل یقضي ما فاته أم لا؟ فکتب** علیه السلام: **لا یقضي الصوم و لا یقضي الصلاة.**»

سپس شیخ روایات معتبری، دال بر وجوب قضا آورده: «فَاما مَا رَوَاهُ... حَفْصٌ **عن أبي‌عبدالله** علیه السلام **قال: یقضي المغمی علیه ما فاته**»، سپس بین این دو با حمل بر استحباب قضا، جمع کرده و شواهدی برای این جمع ذکر کرده است؛ یکی از این شواهدعبارت است از:

إبراهیم بن هاشم بسند صحیح عن غیر واحد عن منصور بن حازم **عن أبي‌عبدالله** علیه السلام **أنه سأله عن المغمی علیه شهرا أو أربعین لیلة قال فقال «إن شئت أخبرتک بما آمر به نفسي و ولدي أن تقضي کل ما فاتک.**»[2]

و شیخ صدوق نیز این‌گونه مشی نموده است؛[3] با این وصف، دیگر بحثی در روایات از حیث عدم وجوب قضای روزه شخص بیهوش وجود ندارد.

بیهوشی اختیاری

مشهور و از جمله مراجع معاصر قائل‌اند به اینکه بیهوشی اختیاری و غیر اختیاری در حکم فرقی ندارند.

دارو و قطره بینی

بینی به حلق راه دارد و این مدعا از طریق روایات و پزشکی جدید (از راه تشریح جسم) به اثبات رسیده است.

حکم قطره بینی را می‌توان از جواز استنشاق و سَعوط (دوایی که در بینی ریخته می‌شود) به دست آورد. روایات معتبری دال بر جواز کراهتی این دو در حال روزه وجود دارد:

«محمد بن یعقوب عن أحمد بن محمد عن علي بن الحسن عن أحمد بن الحسن عن أبیه عن علي بن رباط عن إبن مسکان عن لیث المرادي **قال**

---

۱. تهذیب الأحکام، ج ٤، ص ٢٤٣، ح ١، ٢، ٤.

۲. همان، ح١٥.

۳. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ١، ص ٣٦٣، ح١٠٤٢.

سألت أباعبدالله عليه السلام **عن الصائم يحتجم و يصب في أذنه الدهن؟ قال: لا بأس إلا السعوط فإنه يكره.**»[1]

در نتیجه قطره بینی در حال روزه مکروه است (چون از مصادیق سعوط است)؛ مگر قطره‌ای وارد حلق شود که در صورتی مبطل روزه است که موقع وارد حلق شدن «الشراب» یا «المغذی»[2] بر آن صدق کند.

دارو و قطره گوش

ریختن دارو و قطره گوش و نیز شست‌وشوی گوش مضر به روزه نیست، قول مشهور نیز همین است؛ چراکه مضافا بر اینکه بر آن هیچ‌یک از عناوین گذشته صادق نیست، روایات صحیحی بر جواز ریختن دارو به گوش در حال روزه دلالت دارد؛ مثل صحیحه حماد:

«محمد بن یعقوب عن علی بن إبراهیم عن أبیه عن إبن أبی‌عمیر عن حماد بن عثمان **قال: سألت أباعبدالله** عليه السلام **عن الصائم، یصب فی أذنه الدهن؟ قال: لابأس به.**»[3]

سرمه و قطره چشم

سرمه و قطره چشم مضر به روزه نیست؛ چراکه معمولاً بر این دو هیچ‌یک از عناوین مبطلات صادق نیست و روایات صحیحی نیز بر جواز ریختن دارو به چشم در حال روزه دلالت دارد و به خاطر همین روایات، فقها سرمه و قطره چشم را در حال روزه جایز دانسته‌اند.[4] کما اینکه روایت محمد بن مسلم و نیز ابن‌أبی‌یعفور در جواز سرمه کشیدن گذشت[5] و به ذکر صحیحه دیگری بسنده می‌کنیم:

«عنه [الحسین بن سعید] عن إبن أبی‌عمیر عن عبدالحمید بن أبی‌العلاء **عن أبی‌عبدالله** عليه السلام **قال: لابأس بالکحل للصائم.**»[6]

---

۱. وسائل الشیعة، ج۱۰، باب کراهة السعوط للصائم، ص ۴۳، ح ۱۲۷۸۶.

۲. مراد از مغذی عبارت است از آنچه فائده‌ی آب و غذا را دارد با اینکه آب و غذا نیست.

۳. همان، ص ۷۲، باب ۲۴ مما یمسک عنه الصائم، ح ۲.

٤. توضیح المسائل (المحشی)، ج ۱، ص ۹۲۵، مسئله ۱٦٥٧: «چند چیز برای روزه‌دار مکروه است و از آن جمله است: دوا ریختن به چشم و سرمه کشیدن در صورتی که مزه یا بوی آن به حلق برسد.»

٥. در دلیل سوم از ادله مخالفان مشهور.

٦. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۷٤، باب ۲۵ مما یمسک عنه الصائم، ح ۷.

آمپول (دارای دو نوع)

الف) آمپولی که برای بی‌حس کردن به کار می‌رود یا جنبه دارویی دارد:

در اینکه این قسم از آمپول، مبطل روزه نیست اختلافی بین معاصران وجود ندارد.[1]

ب) آمپول تقویتی که به جای غذا به کار می‌رود:

در این قسم بین فقهای معاصر دو قول وجود دارد[2] و دلیل باطل‌کننده‌بودنش، این است که در معنای اکل و شرب است و دلیل عدم بطلان روزه، یا این است که اکل و شرب بر آن صادق نیست و یا اینکه وارد معده نمی‌شود.

سُرم

سُرم از راه رگ به بدن وصل می‌شود و موجب رفع کمبود آب بدن مریض می‌گردد. گذشت که علاوه بر آب و غذا، آنچه فایده آب و غذا را دارد، از هر راهی وارد بدن شود مبطل روزه است. گرچه بر سُرم، آب و غذا صدق نمی‌کند، اما ظن قوی بر این است که فایده آب و تقویت بدن را به دنبال دارد؛ پس نباید احتیاط در آن ترک شود و برای همین بعضی فقها به مبطل بودن سُرم فتوا داده‌اند.[3]

تزریق خون

از آنچه در بحث سُرم گذشت، معلوم شد نباید احتیاط در تزریق خون به بدن روزه‌دار ترک شود؛ چراکه ملاک بطلان روزه ولو به نحو ظن قوی وجود دارد؛ اما گاهی هنگام خون‌رسانی به بدن، طعم خون به حلق می‌رسد، ولی در جای خودش ثابت شده است که دلیلی بر اینکه طعم آب و غذا بدون خوردن آن، مبطل روزه باشد وجود ندارد؛ به علاوه اینکه محل درک چشایی، در انتهای زبان است نه داخل حلق.

اماله کردن و استعمال شیاف

اماله کردن مانند احتقان عنوان عامی است. احتقان در وارد کردن جامد (شیاف) و مایع از راه مخرج به بدن به کار می‌رود؛ ولی اماله غالبا در مورد وارد کردن مایعی به بدن است و نباید بحث را منحصر به این دو دانست؛ چراکه بحث شامل هر آنچه از مخرج بول و غائط داخل بدن می‌شود هست، چه برای معالجه باشد یا نه و چه روغن داخل شود یا دوا

---

۱. توضیح المسائل (المحشی)، ج۱، ص ۸۹۲، مسئلهٔ ۱۵۷٦.

۲. همان.

۳. همان.

یا چیزی دیگر.

در مورد اماله، صحیحه‌ای با تصریح به جواز وارد شده است:

«محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن العمرکی بن علی عن علی بن جعفر **عن أخیه موسی بن جعفر** علیه‌السلام **فقال: سألته عن الرجل و المرأة هل یصلح لهما أن یستدخلا الدواء و هما صائمان؟ قال: لابأس.**»[1]

این روایت ادخال دوا را برای صائم جایز دانسته و ادخال دوا شامل دوای جامد و مایع در همه فروج هست و اگر روایت مانعه‌ای نمی‌بود همه صور را مطابق اصل[2]جایز می‌دانستیم؛ چون عناوین مفطر بر آن صدق نمی‌کند؛ اما اینجا مجال تعبد است و دو روایت، صحیحه و موثقه، وارد شده که یکی مطلق احتقان را ممنوع می‌شمارد و دیگری احتقاق با جامد را جایز می‌داند. این دو عبارت‌اند از:

«محمد بن الحسن عن الحسین بن سعید عن احمد بن محمد بن أبی‌نصر **عن أبی‌الحسن** علیه‌السلام: **أنه سأله عن الرجل یحتقن تکون به العلة فی شهر رمضان؛ فقال: الصائم لایجوز له أن یحتقن**»[3]

«و محمد بن یعقوب عن احمد بن محمد عن علی بن الحسن (الحسین) عن محمد بن الحسن (الحسین) عن أبیه **قال: کتبت إلی الحسن** علیه السلام: **ما تقول فی اللطف**[4] **یستدخله الانسان و هو صائم؟ فکتب** علیه‌السلام: **لابأس بالجامد.**»[5]

ظاهر این است که حمل اطلاق عدم جواز بر مقید به قرینه موثقه اقرب باشد، پس احتقان با مایع در حال روزه ممنوع است، کما اینکه مشهور فقها بدان قائل‌اند؛ اما احتقان با جامد (شیاف) اشکالی ندارد، چه از مخرج بول یا غائط داخل بدن شود و چه آنچه وارد می‌شود دوا باشد یا نه؛[6] چون عناوین گذشته بر آن صادق نیست و شیاف به معده

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۴۲، باب ۵ مما یمسک عنه الصائم، ح ۱.

۲. اصل صحت روزه است تا این که دلیلی بر فاسد شدن روزه قائم شود در حالی که در اینجا دلیلی بر افساد روزه نداریم.

۳. همان، ح ۳.

۴. محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد: «فی التلطف من الأشیاف».

۵. همان، ح ۲.

۶. البته شیاف خاصی را اکثر مراجع احتیاط کرده‌اند: توضیح المسائل (المحشی)، ج ۱، ص ۹۲۱: احتیاط واجب آن است که از استعمال شیاف‌هایی که برای کیف کردن است مثل شیاف تریاک یا برای تغذیه از این مجری است خودداری نمایند.

نمی‌رسد! با این توضیحات نتیجه می‌گیریم آنچه از طریق مخرج بول وارد بدن می‌شود مثل سوند، دوربین، دوا یا محلول شستشوی مثانه و مانند آن مضر به روزه نیست و نظر مشهور نیز همین است.

شستشوی رحم و مانند آن

نظر مشهور، باطل نشدن روزه زن با نشستن در آب است. ازاین‌نظر، جواز شست‌وشوی رحم در حال روزه به دست می‌آید که نظر فقهای معاصر نیز هست.[1]

نکته: بعضی دلیل بطلان روزه در چنین حالتی را ورود آب به بدن زن دانسته‌اند؛ در حالی که پزشکی جدید ثابت کرده است هیچ منفذی بین دستگاه تناسلی زن با دستگاه گوارشش وجود ندارد؛ در روایات نیز تنها مبطل مربوط به فرج زن، جماع ذکر شده است که جماع به شست‌وشوی رحم نه شرعا، نه عرفا و نه در لغت ربطی ندارد؛ پس دلیلی بر بطلان روزه وجود ندارد. اگر احتقان به مایع را شامل مورد فرج زن هم بدانیم، امکان قول به بطلان هست؛ اما این شمول رد می‌شود به انصراف دلیل احتقان از فرج زن یا به اینکه تمسک به عام(مطلق) است در شبهه مصداقیه. پس وارد کردن دست طبیب برای تنظیف رحم و مانند آن و نیز دوایی که در رحم یا مهبل زن قرارداده می‌شود یا دوربین مهبلی و مانند آن به خاطر عدم صدق احتقان مضر به روزه نیست.

نتیجه گیری

۱. صدق اکل و شرب به تنهایی ملاک ابطال روزه نیست بلکه در صورتی ملاک است که مأکول فایده طعام را داشته باشد.

۲. اسپری، آندوسکپی، بیهوشی موضعی، سرمه کشیدن و ریختن دارو در چشم و گوش، تزریق آمپول غیر خوراکی، استفاده از شیاف و شستشوی رحم، مفطر روزه نیستند.

فهرست منابع

۱. أجوبة الاستفتائات، سیدعلی بن جواد حسینی خامنه‌ای، الدار الإسلامیة، بیروت، چاپ سوم، ۱٤۲۰ه‍.ق.

۲. احکام پزشکان و بیماران، محمد فاضل موحدی لنکرانی،در یک جلد، دفتر آیت الله فاضل، [بی تا].

---

۱. این مسئله از دفاتر مراجع معظم،آیات عظام مقام معظم رهبری، سیستانی، زنجانی و وحید خراسانی استفتا شده است. لازم به ذکر که آیت الله وحید در این مسئله قائل به احتیاط واجب شده‌اند.

۳. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن حسن، طوسی، أبوجعفر، ٤ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران، اول، ۱۳۹۰ هـق.
٤. استفتائات، سیدروح‌الله موسوی خمینی، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، چاپ پنجم ١٤٢٢هـق.
٥. استفتائات، محمد تقی بهجت فومنی گیلانی، دفتر آیت الله بهجت، قم، چاپ اول،١٤٢٨هـق.
٦. استفتائات جدید، جواد بن علی تبریزی، دفتر آیت الله تبریزی قم،چاپ اول [بی تا].
۷. بحار الأنوار، علامة محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، بیروت، چاپ دوم، ١٤٠٣ هـق.
٨. بحوث فی الفقه المعاصر، شیخ‌حسن جواهری. أمین قم چاپ اول، ١٤١٩ هـق.
٩. تحریر الوسیلة، سید روح‌الله موسوی، خمینی، ٢جلد، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم، اول، [بی تا].
١٠. توضیح المسائل مراجع [محشی،مطابق با نظر سیزده تن از مراجع]، مکتب الانتشارات الاسلامیة، قم، چاپ هشتم، ١٤٢٤هـق.
١١. تهذيب الأحكام، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، ١٠جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران، چهارم، ١٤٠٧ هـق.
١٢. تهذيب اللغة، أبومنصور محمد بن احمد أزهری، ط/ الثالثة، دار الصادق، بیروت، چاپ سوم [بی تا].
١٣. جامع احاديث الشيعة، سید حسین بروجردی، المهر، قم، ١٤١٧هـق.
١٤. جامع الخلاف و الوفاق بين الامامية و بين ائمة الحجاز و العراق، علی مؤمن قمی‌سبزواری، نشر الممهدین لظهور امام العصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، چاپ اول،١٤٢١هـق.
١٥. جامع المسائل، محمدفاضل موحدی لنکرانی، امیر القلم، قم، چاپ یازدهم [بی تا].
١٦. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمدحسن، نجفی، ٤٣ جلد، دار إحياء التراث العربي، بیروت، هفتم، ١٤٠٤ هـق.
١٧. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بن إبراهيم، آل عصفور، بحرانی، ٢٥ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٠٥ هـق.
١٨. الخلاف، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، ٦جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٠٧هـق.
١٩. درس خارج آیت الله شبیری زنجانی، تقریرات روزه، سال اول و دوم ١٤٢٨ ١٤٢٩هـق.
٢٠. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، محمد بن مکی عاملی، شهید اول، ٣ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دوم، ١٤١٧ هـق.
٢١. رجال النجاشي –فهرست أسماء مصنفي الشيعة نجاشی،احمد بن علی، أبوالحسن، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ١٤٠٧ هـق.
٢٢. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى –كلانتر)، زین الدین بن علی، عاملی، شهید ثانی، ١٠جلد، کتابفروشی داوری، قم، اول، ١٤١٠هـق.
٢٣. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقی، اصفهانی، مجلسی اول، ١٣ جلد، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، قم، دوم، ١٤٠٦ هـق.
٢٤. ریاض المسائل، سید علی بن محمد طباطبایی، حائری، ١٦جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ١٤١٨ هـق.
٢٥. حياة إبن أبي‌عقيل و فقهه، حسن بن علی بن ابی‌عقیل حذاء، عمانی، یک‌جلد، مرکز المعجم الفقهي، قم، اول، ١٤١٣ هـق.

۲٦. السرائر الحاوي لتحريرالفتاوی، محمد بن منصور بن احمد ادریس حلی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،١٤١٠ هـق. چاپ دوم.
۲۷. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، حلی، محقق، نجم‌الدین، جعفر بن حسن، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ١٤٠٨ هـق.
۲۸. صحاح اللغة، إسماعیل بن حماد جوهری، دار العلم للملايين، بیروت، ١٤٠٧ هـق.
۲۹. صراط النجاة، جواد بن علی‌تبریزی، دفتر آیت الله تبریزی، چاپ اول [بی تا].
۳۰. العروة الوثقی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، ۲ جلد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بیروت، دوم، ١٤٠٩ هـق.
۳۱. العروة الوثقی (المحشی)، لليزدي، سید محمد کاظم طباطبایی و...، مؤسسة النشر الإسلامی، قم،چاپ اول، ١٤١٩ هـق.
۳۲. غنائم الأيام في مسائل الحلال و الحرام، أبوالقاسم بن محمد حسن، میرزای قمی، گیلانی، ٦ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤١٧ هـق.
۳۳. فتاوی جدید، ناصر مکارم شیرازی، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام، قم،چاپ دوم، ١٤٢٧ هـق.
۳٤. فقه الأعذار الشرعية و المسائل الطبية (المحشی)، سید أبوالقاسم موسوی خویی– جواد بن علی تبریزی، در یک جلد، دار الصديقة الشهيدة سلام الله علیها، قم، اول، ١٤٢٧ هـق.
۳٥. الفقه – فقه‌الرضا، منسوب به امام رضا، علی بن موسی علیهما السلام، یک‌جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، مشهد، اول، ١٤٠٦ هـق.
۳٦. الفقه و مسائل طبية، محمدآصف محسنی قندهاری، مؤسسة النشر الإسلامی، قم،چاپ اول ١٤٢٤هـق.
۳۷. من لا يحضره الفقيه، محمد بن علی بن بابویه، قمی، صدوق، ٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دوم، ١٤١٣ هـق.
۳۸. قرب الإسناد، عبدالله بن جعفر، حمیری، یک جلد، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، قم، اول، ١٤١٣ هـق.
۳۹. الكافي، محمد بن يعقوب، أبوجعفر، کلینی، ۸ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران، چهارم، ١٤٠٧ هـق.
٤٠. کتاب الصوم، مرتضی بن محمد امین انصاری دزفولی، در یک جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، اول، ١٤١٣ هـق.
٤١. کتاب الصوم، شهید سید مصطفی موسوی خمینی، در یک جلد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، اول، ١٤١٨ هـق.
٤٢. کتاب العين، خليل بن احمد، فراهیدی، ۸ جلد، نشر هجرت، قم، دوم، ١٤١٠ هـق.
٤٣. كفاية الأحكام، محمد باقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ۲جلد، انتشارات مهدوی، اصفهان، اول، [بی تا].
٤٤. لسان العرب، محمد بن مکرم، إبن منظور، أبوالفضل، جمال‌الدین، ١٥ جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع – دار صادر، بیروت، سوم، ١٤١٤ هـق.
٤٥. المبسوط في فقه الإمامية، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، ۸جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران، سوم، ١٣٨٧هـق.
٤٦. مجمع البحرين، فخر الدين، طریحی، ٦ جلد، کتابفروشی مرتضوی، تهران، سوم، ١٤١٦ هـق.

٤٧. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد، اردبیلی، ١٤جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٠٣ هـق.
٤٨. مجموعة فتاوى إبن بابويه، على بن بابويه، قمی، صدوق اول، یک‌جلد، قم، اول.
٤٩. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ٩جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دوم، ١٤١٣ هـق.
٥٠. مسائل علي بن جعفر و مستدركاتها، على بن جعفر عليهما السلام، عریضی، در یک جلد، مؤسسه آل البیت عليهم السلام، قم، اول، ١٤٠٩ هـق.
٥١. المسائل المنتخبة، سیدعلی حسینی سیستانی،دفترآیت الله سیستانی، قم، چاپ نهم، ١٤٢٢ هـق.
٥٢. مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن على، عاملی، شهید ثانی، ١٥جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، اول، ١٤١٣هـق.
٥٣. مستمسک العروة الوثقی للطباطبائی، سیدمحسن حکیم، مؤسسة دار التفسير، قم، چاپ اول، ١٤١٦هـق.
٥٤. مستند الشيعة فی أحكام الشريعة، مولى أحمد النراقی، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول، ١٤١٥ هـق.
٥٥. المستند فی شرح العروة الوثقی، سید أبوالقاسم الموسوی الخويی، [بی جا]، [بی تا]
٥٦. مصباح الفقیه، آقارضا فقيه همدانی، مؤسسة الجعفريه لإحياء التراث و مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ١٤١٦ هـق.
٥٧. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن على المُقری الغيومی، دار الهجرة، قم، چاپ اول، ١٤٠٥ هـق.
٥٨. مصطلحات الفقه، میرزا على مشكينی، دار الهادی، قم ایران،چاپ اول ١٤١٩هـق.
٥٩. معجم فقه الجواهر، گروهی از محققین تحت اشراف سیدمحمود هاشمی شاهرودی، مؤسسه الغدير، بیروت،چاپ اول، ١٤١٧هـق.
٦٠. معجم مقائيس اللغة، أبوالحسين، احمد بن فارس بن زكريا، ٦ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٠٤ هـق.
٦١. المغني. أبومحمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، چاپ اول، ١٤ جلد، بیروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـق.
٦٢. مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب، اصفهانی، در یک جلد، دار العلم – الدار الشامية، لبنان – سوریه، اول، ١٤١٢ هـق.
٦٣. مفطرات الصيام المعاصرة، دكتر أحمد بن محمد الخليل (استاد یار گروه فقه دانشگاه القصیم)، این مقاله از اینترنت گرفته شده است.
٦٤. المقنع، محمد بن على بن بابويه، قمی، صدوق، در یک جلد، مؤسسه امام هادی عليه السلام، قم، اول، ١٤١٥ هـق.
٦٥. المقنعة، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، مفید، بغدادی، یک‌جلد، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، اول، ١٤١٣هـق.
٦٦. المنجد عربی فارسی، محمد بندر ریکی، چاپ دوم، نشر ایران، [بی تا]
٦٧. المنجد فی اللغة العربية المعاصرة، لجنة من اساتذة الفن، ط/الاول، دار المشرق، بیروت،٢٠٠٠ م.
٦٨. منهاج الصالحين، جواد بن على تبریزی، ٢ جلد، مجمع الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، اول، ١٤٢٦ هـق.

٦٩. منهاج الصالحين، حسين وحید خراسانی،۳ جلد، مدرسه امام باقر علیه السلام، قم، پنجم، ١٤٢٨ هـق.
٧٠. المسائل الناصریات، علی بن حسین موسوی، شریف مرتضی، در یک جلد، رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامیة، تهران، اول، ١٤١٧ هـق.
٧١. نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ۲جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ١٤١٩هـق.
٧٢. وسائل الشیعة، محمد بن حسن، حر، عاملی، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ١٤٠٩ هـق.
٧٣. وسیلة النجاة، محمد تقی بهجت، گیلانی، فومنی، شفق، قم،چاپ دوم ١٤٢٣ هـق.

*استفتائات از دفاتر مراجع معظم آیات عظام (مقام معظم رهبری و شبیری زنجانی و سیستانی و وحید خراسانی و مکارم شیرازی).

*cdجامع فقه۲، cdجامع التفاسیر، cd جامع الاحادیث۲ و cd درایة النور، مؤسسه نرم افزاری قم.

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال سوم، پیش‌شماره‌ی دوازدهم، پاییز ۹۳

وقت شرعی نماز جمعه [1]

غلامرضا احسنی [2]

چکیده

وقت شرعی نماز جمعه به معنای دو رکعت نماز از دو ناحیه ابتدا و انتهای وقت نیازمند بررسی است. در مقدمه به علت اهمیت نحوه تعبیر از نماز جمعه در روایات، تعابیر مختلف بررسی و نتیجه‌گیری شده و استعمال صلاة الظهر برای نماز جمعه، مورد تردید است. در بدنه اصلی مقاله، دو بخش ابتدای وقت نماز جمعه و انتهای آن، جداگانه پیگیری و به واسطه اجماع و روایات متعدد، اثبات شده است که اول وقت نماز جمعه زوال خورشید است. در بحث انتهای وقت نماز جمعه نیز، بعد از بیان شش نظر – به میزان زمان خطبه‌ها و نماز جمعه، یک ساعت بعد از زوال، رسیدن سایه به اندازه جسم سایه‌دار، امتداد به میزان وقت ظهر، رسیدن سایه به دو قدم و تضییق مطلق – و بررسی جداگانه ادله هریک از اقوال، قول به تضییق عرفی وقت نماز جمعه به علت وجود روایات متعدد دال بر تضییق و نبود شاهد واضحی بر هیچ‌یک از تضییقات بیان‌شده، ترجیح داده شده است.

کلید واژه

وقت نماز جمعه، ابتدای وقت نماز جمعه، انتهای وقت نماز جمعه، زوال، تضییق عرفی.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۶/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۳/۹/۱۵.

۲. دانش‌پژوه سطح ٤ حوزه علمیه قم؛ Email: rezaAhsani64@gmail.com.

مقدمه

نماز جمعه نماد یک فعالیت اجتماعی مستمر است که با تشکیل حکومت دینی در مدینة النبی صلی‌الله علیه و آله توسط آن حضرت بنیان نهاده شد و بر شرکت در این فریضه سیاسی-اجتماعی تأکیداتی فراوان وارد شده است؛ از جمله: «نماز جمعه تا روز قیامت فریضه است.»[1] «اگر کسی از روی ایمان و طلب رضای الهی در نماز جمعه شرکت کند، به او گفته می‌شود: عمل را از سر بگیر.»[2] «هیچ قدمی به سمت جمعه برداشته نمی‌شود، مگر اینکه خداوند جسدش را بر آتش حرام می‌کند.»[3] «نماز جمعه حج مساکین است.»[4]

برای کسانی که این فریضه را ترک می‌کنند نیز، آثار سوء متعددی بیان شده است؛ در برخی از روایات ترک نماز جمعه در سه جمعه متوالی از نشانه‌های نفاق شمرده شده است.[5] در روایتی دیگر بیان شده است: «اگر کسی سه جمعه متوالی نماز جمعه را بدون علت ترک کند، خداوند بر قلبش مهری می‌نهد»[6] یا در بیانی دیگر: «خداوند بر قلبش مهر نفاق می‌نهد.»[7]

بدون درنظرگرفتن شرایط وجوب این واجب سیاسی-اجتماعی در زمان غیبت -که خود یکی از موارد اختلافی بین فقهای عظام است و اقوال و نظریات متفاوتی از وجوب عینی شرکت در نماز جمعه با اقامه توسط فقیهِ جامع‌الشرایط تا احتمال حرمت برگزاری و شرکت در نماز جمعه برای اختصاص این امر به امام معصوم علیه السلام بین آنان وجود دارد- مطلب دیگری که خود معرکه آرای بین فقهای بزرگوار است، وقت شرعی نماز جمعه و خطبه‌های آن است.

---

۱. وسائل الشیعة، ج۷، ص۳۰۱: جعفر بن الحسن بن سعید المحقق فی المعتبر قال: **قال النبي** صلی الله علیه و آله **إن الله كتب عليكم الجمعة فريضة واجبة إلى يوم القيامة.**

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج۱، ص۴۲۷: **و قال رسول‌الله** صلی الله علیه و آله **من أتى الجمعة إيمانا و احتسابا استأنف العمل.**

۳. الأمالی (للصدوق)، ص ۳۶۷: و بهذا الإسناد قال **قال الصادق جعفر بن محمد** علیه السلام **ما من قدم سعت إلى الجمعة إلا حرم‌الله جسده على النار و قال** علیه السلام **من صلى معهم في الصف الأول فكأنما صلى مع رسول‌الله** صلی الله علیه و آله **في الصف الأول.**

٤. تهذیب الأحكام، ج۳، ص ۲۳۷: محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى عن محمد بن الحسين عن محمد بن الفضيل عن عبدالرحمن بن زيد **عن أبي‌عبدالله** علیه السلام **عن أبيه عن جده** علیه السلام **قال: جاء أعرابي إلى النبي** صلی الله علیه و آله **يقال له قليب فقال له يا رسول‌الله إني تهيأت إلى الحج كذا و كذا مرة فما قدر لي فقال له يا قليب عليک بالجمعة فإنها حج المساكين.**

٥. المحاسن، ج ۱، ص ۸۵، ح ۲۳: عنه عن أبي‌محمد عن حماد بن عيسى عن حريز و فضيل عن زرارة **عن أبي‌جعفر** علیه السلام **قال: صلاة الجمعة فريضة و الاجتماع إليها فريضة مع الإمام فإن ترک من غير علة ثلاث جمع متوالية ترک ثلاث فرائض و لا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق.**

٦. همان، ح۲۲: عنه عن أبيه عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد عن أبي‌بصير و محمد بن مسلم **قالا سمعنا أباجعفر محمد بن علي** علیه السلام **يقول من ترک الجمعة ثلاثا متوالية بغير علة طبع‌الله على قلبه.**

۷. وسائل الشیعة، ج۷، ص۳۰۲: قال و فی حدیث آخر **من ترک ثلاث جمع متعمدا من غير علة طبع‌الله على قلبه بخاتم النفاق.**

شیخ طوسی در کتاب خلاف[1] به سید مرتضی نسبت می‌دهد که ایشان خواندن نماز واجب در ظهر جمعه را قدری پیش از زوال جایز می‌دانند. این نسبت به اطلاق خود شامل نماز جمعه و همچنین نماز ظهر در صورت فقد شرایط وجوب نماز جمعه می‌شود. در مقابل عده‌ای مانند ابن‌ادریس وقت نماز جمعه را تا انتهای وقت نماز ظهر در روزهای دیگر، ممتد می‌دانند.[2] آرای فقهای عظام در خطبه‌ها نیز با هم مختلف است. ظاهر کلام شیخ طوسی در مبسوط[3] و نهایه[4] و صریح کلام ابن‌حمزه در وسیله[5] وجوب بالا رفتن خطیب از منبر برای ایراد خطبه‌ها پیش از زوال است. ظاهر کلام این دو بزرگوار نیز وجوب اتمام خطبه‌ها پیش از زوال است. البته شیخ طوسی در کتاب خلاف خطبه‌ها را پیش از زوال جایز دانسته[6] و بر آن ادعای اجماع می‌کنند.[7]

در مقابل، ابن‌ادریس در سرائر خطبه‌ها را پیش از زوال جایز نمی‌دانند و آن را مقتضای اصول مذهب و عمل جمیع اعصار می‌دانند[8]. شهید اول در ذکری وجوب ایراد خطبه‌ها بعد از زوال را به معظم اصحاب نسبت می‌دهند.[9] در مقاله حاضر تنها به بررسی وقت شرعی نماز جمعه و محدوده ابتدا و انتهای آن می‌پردازیم و مبحث وقت شرعی خطبه‌ها را در مقاله‌ای مستقل پیگیری خواهیم کرد.

پیش از ورود در مبحث وقت شرعی نماز جمعه، باید نکته‌ای کلی که در مباحث آینده و در نحوه استدلال اثرگذار است، بیان شود. نکته مذکور در ارتباط با بررسی الفاظ مختلفی است که بر نماز جمعه اطلاق می‌شود.

تعابیر نماز جمعه در شرع

در این مبحث به دنبال روشن شدن این نکته هستیم که آیا نماز جمعه ماهیتی جدا از نماز ظهر دارد یا همان نماز ظهر در روزهای دیگر است که به دلیل وجود خطبه‌ها به دو رکعت

۱. الخلاف، ج ۱، ص ۶۲۰.
۲. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۳۰۱.
۳. المبسوط في فقه الإمامية، ج ۱، ص ۱۵۱.
۴. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۱۰۵.
۵. الوسيلة إلی نيل الفضيلة، ص ۱۰۴.
۶. الخلاف، ج ۱، ص ۶۲۰.
۷. همان، ص ۶۲۱.
۸. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۲۹۶.
۹. ذکری الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۴، ص ۱۳۶.

تقلیل پیدا کرده است؟ به بیانی دیگر، آیا نماز جمعه نماز واجب دیگری غیر از نمازهای یومیه است یا همان نماز ظهر اما با برخی تغییرات است، مانند تفاوتی که بین نماز حاضر و مسافر وجود دارد؟ اگر نماز جمعه ماهیتی مستقل از نماز ظهر داشته باشد و نمازی در عرض سایر نمازهای یومیه باشد، آیا به نماز جمعه در روایات، نماز ظهر فی یوم الجمعه نیز اطلاق می‌شود؟

همان‌گونه که روشن است نکته اصلی اثبات اطلاق صلاة الظهر بر نماز جمعه است و صرف اثبات وحدت ماهیت بدون این نکته مفید نخواهد بود، کما اینکه با اثبات اطلاق، اتحاد ماهیت یا تعدد آن مضر نیست.

این سؤال از این نظر مهم است که در صورت اثبات وحدت ماهیت یا اثبات اطلاق صلاة الظهر بر نماز جمعه، می‌توان به تمام روایاتی که وقت نماز ظهر را در روز جمعه بیان کرده‌اند، استدلال کرد. شاید به همین علت شیخ مفید در کتاب مقنعه برای اثبات وقت نماز ظهر در روز جمعه به روایتی تمسک می‌کنند که وقت نماز جمعه را بیان می‌کند. ایشان می‌فرمایند:

«و وقت صلاة الظهر في يوم الجمعة حين تزول الشمس و وقت صلاة العصر منه وقت الظهر في سائر الأيام و ذلک لما جاء **عن الصادقين** عليهما السلام **أن النبي** صلی الله عليه و آله **كان يخطب أصحابه في الأول فإذا زالت الشمس نزل عليه جبرئيل** عليه السلام **فقال له يا محمد قد زالت الشمس فصل** الخ.»[1]

روایت مورد استدلال در مورد نماز جمعه است؛ اما ایشان از روایت نتیجه می‌گیرند نماز ظهر در روز جمعه وقتی مضیق دارد.

محدث کلینی در کتاب شریف کافی، ذیل بابی به عنوان «وقت صلاة الجمعة و وقت صلاة العصر یوم الجمعة» روایت سماعه را به عنوان روایت اول باب ذکر می‌کند:

«عن أبي‌عبدالله عليه السلام **قال: وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس.»**[2]

روشن است روایت مذکور در ارتباط با نماز ظهر در روز جمعه است و اگر محدث کلینی ماهیت نماز ظهر و جمعه را واحد نمی‌دانست یا حداقل اطلاق نماز ظهر بر نماز جمعه را صحیح نمی‌دانست، ذکر این روایت به هیچ‌وجه صحیح نبود.

---

۱. المقنعة، ص ۱٦٤.

۲. کافی، ج۳، ص۴۲۰.

اطلاق صلاة الظهر بر نماز جمعه

این بخش را با سؤالی که مطرح شد آغاز می‌کنیم. آیا نماز جمعه ماهیتی جدا از نماز ظهر دارد یا همان نماز ظهر با برخی تغییرات است و آیا می‌توان دست‌کم، اطلاق صلاة الظهر فی یوم الجمعه بر نماز جمعه را اثبات کرد؟

همان‌گونه که گذشت، ظاهر کلام محدث کلینی و شیخ مفید، وحدت ماهیت این دو نماز است. ظاهر کلام سید مرتضی در جمل العلم نیز وحدت بین نماز جمعه و ظهر است. ایشان ذیل فصلی به عنوان «في صلاة الجمعة و أحكامها»[1] بدون بیان وقت نماز جمعه، تنها به ذکر وقت نماز ظهر در روز جمعه بسنده می‌کنند و می‌فرمایند: «و وقت الظهر يوم الجمعة خاصة وقت زوال الشمس، و وقت العصر من يوم الجمعة وقت الظهر من سائر الأيام.»[2] شیخ صدوق در کتاب المقنع می‌فرمایند: «و إن صليت الظهر مع الإمام يوم الجمعة بخطبة صليت ركعتين، و إن صليت بغير خطبة صليتها أربعا بتسليمة واحدة.»[3] ایشان در این عبارت از نماز جمعه به عنوان نماز ظهر با امام و خطبه یاد می‌کنند.

در روایات نیز می‌توان اشاراتی برای وحدت ماهیت نماز جمعه و ظهر پیدا کرد. در برخی از آنها با استفاده از لفظ جمعه، حکمی از احکام نماز ظهر بیان شده است. در صحیحه عمر بن یزید[4]، امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

> «**من صلى الجمعة بغير الجمعة و المنافقين أعاد الصلاة في سفر أو حضر**[5] هر کس جمعه را بدون سوره جمعه و منافقین بخواند، نماز را اعاده کند. در سفر باشد یا حضر.»

مخاطب به اعاده نماز، مصلِی مسافر یا حاضری است که خود نماز جمعه را خوانده است. بدون شک حتی با وجود صحتِ نماز جمعه از مسافر، اقامه نماز جمعه توسط مسافر به عنوان امام جمعه صحیح نیست. پس باید حکم به اعاده نماز، به نماز ظهر روز جمعه ناظر باشد.

---

۱. جمل العلم و العمل، ص ۷۱.

۲. همان.

۳. المقنع، ص ۱۴۷.

٤. سند روایت این است: علي بن إبراهيم عن أبيه عن إبن أبيعمير عن معاوية بن عمار عن عمر بن يزيد قال **قال أبوعبدالله** عليه السلام...

۵. کافی، ج۳، ص٤٢٦.

در صحیحه معاویة بن عمار[1] نیز با استفاده از لفظ جمعه دو حکم بیان شده است: یکی مربوط به نماز جمعه و دیگری در ارتباط با نماز ظهر: «**سمعت أباعبدالله** علیه السلام **يقول في قنوت الجمعة إذا كان إماما قنت في الركعة الأولى و إن كان يصلي أربعا ففي الركعة الثانية قبل الركوع**؛[2] از امام صادق علیه السلام شنیدم که در ارتباط با قنوت جمعه می‌فرمود: اگر امام باشد در رکعت اول قنوت می‌گیرد و اگر چهار رکعتی نماز می‌خواند در رکعت دوم.»

نماز چهار رکعتی نماز ظهر است؛ اما با این حال به آن نماز جمعه اطلاق شده است. صحیحه عمر بن حنظله[3] نزدیک به همین مضمون است. در این صحیحه راوی از قنوت جمعه سؤال می‌کند، اما امام علیه السلام تفصیل مذکور در صحیحه معاویة بن عمار را می‌فرمایند. اگر به نماز ظهر روز جمعه، «صلاة الجمعة» اطلاق نمی‌شد، هیچ نیازی به بیان تفصیل در جواب سؤال نبود؛ بلکه تفصیل، جواب را ناصحیح می‌کرد.

در صحیحه حلبی[4] نیز راوی در ارتباط با قرائت در جمعه چنین سؤال می‌کند: اگر به تنهایی چهار رکعت می‌خوانم، قرائت را جهراً انجام بدهم؟ حضرت می‌فرمایند: بله و سوره جمعه و منافقین را در روز جمعه بخوان. باز هم در این روایت راوی به نماز ظهر روز جمعه، «صلاة الجمعة» اطلاق کرده است.

در چند روایت در ارتباط با حکمت دو رکعتی شدن نماز جمعه، پرسش شده یا سخن به میان آمده است. در صحیحه زراره، امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: «پیامبر صلی‌الله علیه و آله برای مقیم، در نماز ظهر دو رکعت اضافه نمودند و کم شدن دو رکعتی که پیامبر صلی‌الله علیه و آله اضافه نموده‌اند در روز جمعه، تنها به خاطر وجود خطبه‌ها همراه امام است. پس هر کس نماز روز جمعه را بدون جماعت می‌خواند، باید مانند نماز ظهر در سایر روزها آن را چهار رکعتی اقامه کند.»[5]

---

۱. سند روایت: الحسين بن محمد عن عبدالله بن عامر عن علي بن مهزيار عن فضالة بن أيوب عن معاوية بن عمار **قال سمعت أباعبدالله** عليه السلام **يقول...**

۲. همان، ص۴۲۷.

۳. همان: علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن أبان عن إسماعيل الجعفي عن عمر بن حنظلة قال: **قلت لأبي‌عبدالله** عليه السلام **القنوت يوم الجمعة فقال أنت رسولي إليهم في هذا إذا صليتم في جماعة ففي الركعة الأولى و إذا صليتم وحدانا ففي الركعة الثانية قبل الركوع.**

۴. همان، ص۴۲۵: علي بن إبراهيم عن أبيه عن إبن أبي‌عمير عن حماد عن الحلبي قال: **سألت أباعبدالله** عليه السلام **عن القراءة في الجمعة إذا صليت وحدي أربعا أجهر بالقراءة فقال نعم و قال اقرأ بسورة الجمعة و المنافقين في يوم الجمعة.**

۵. همان، ص۲۷۱. علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال: **سألت أباجعفر** عليه السلام **الى ان قال: ﴿وَ قُومُوا لِلَّهِ قانِتِينَ﴾ قال و نزلت هذه الآية يوم الجمعة و رسول‌الله** صلى الله عليه و آله **في سفره فقنت فيها رسول‌الله** صلى الله عليه و آله ◀

در این روایت امام عليه السلام به نماز ظهرِ روز جمعه، نماز جمعه اطلاق کرده‌اند و حکمت دو رکعت شدن نماز جمعه را - با اینکه برای مقیم مقتضی چهار رکعت ماندن وجود داشته است- وجود خطبه‌ها همراه امام می‌دانند. ظاهر این تعبیر این است که نماز جمعه، همان نماز ظهر است که به دلیل خطبه‌ها تقلیل پیدا کرده است؛ زیرا تنها نماز چهار رکعتی هنگام زوال، نماز ظهر است و اگر نماز جمعه تقلیل یافته نمازی باشد، آن نماز، نماز ظهر خواهد بود.

در صحیحه فضل بن عبدالملک نیز امام صادق عليه السلام حکمت دو رکعتی شدن نماز جمعه را وجود خطبه‌ها بیان می‌کنند و می‌فرمایند: «**و إنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين.**»[6] این روایت با توجه به روایت زراره، باید همان‌گونه معنا شود.

در روایت عللِ فضل بن شاذان نیز، پرسش از علت دو رکعتی شدن نماز جمعه وجود دارد:

«**... فإن قال فلم صارت صلاة الجمعة إذا كانت مع الإمام ركعتين و إذا كانت بغير إمام ركعتين و ركعتين قيل لعلل شتى منها أن الناس يتخطون إلى الجمعة من بعد فأحب الله** عز و جل **أن يخفف عنهم لموضع التعب الذي صاروا إليه و منها أن الإمام يحبسهم للخطبة و هم منتظرون للصلاة و من انتظر الصلاة فهو في صلاة في حكم التمام و منها أن الصلاة مع الإمام أتم و أكمل لعلمه و فقهه و عدله و فضله و منها أن الجمعة عيد و صلاة العيد ركعتان و لم تقصر لمكان الخطبتين.**»[7]

هر چند در این معتبره،[8] انتساب دو رکعتی شدن نماز جمعه به خطبه‌ها نفی شده است، اما در سؤال فضل بن شاذان به نماز جمعه با امام که دو رکعتی است و نماز

◀ **و تركها على حالها في السفر و الحضر و أضاف للمقيم ركعتين و إنما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي** صلى الله عليه و آله **يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الإمام فمن صلى يوم الجمعة في غير جماعة فليصلها أربع ركعات كصلاة الظهر في سائر الأيام.**

۶. تهذيب الأحكام، ج۳، ص۲۳۸. عنه (الحسين بن سعيد) عن فضالة عن أبان بن عثمان عن الفضل بن عبدالملك قال **سمعت أباعبدالله** عليه السلام **يقول إذا كان قوم في قرية صلوا أربع ركعات فإن كان لهم من يخطب بهم جمعوا إذا كانوا خمسة نفر و إنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين.**

۷. عيون أخبار الرضا عليه‌السلام، ج۲، ص۱۱۱. سند این روایت چنین است: «حدثنا عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار بنيسابور في شعبان سنة اثنتين و خمسين و ثلاثمائة قال حدثني أبوالحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال قال أبومحمد الفضل بن شاذان النيسابوري و حدثنا الحاكم أبومحمد جعفر بن نعيم بن شاذان عن عمه أبي‌عبدالله محمد بن شاذان قال قال الفضل بن شاذان»

۸. عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري و جعفر بن نعيم بن شاذان به خاطر اكثار و اعتماد شيخ صدوق توثيق می‌شوند.

علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري نيز به خاطر اعتماد كشی بر او - طبق نقل نجاشی- قابل توثيق است.

جمعه بدون امام که چهار رکعتی است، نماز جمعه اطلاق شده و از علت تفاوت در تعداد رکعات این دو نماز با اینکه زمان واحدی دارند، سؤال شده است. امام علیه السلام نیز در پاسخ بدون نفی چنین اطلاقی در مقام پاسخ برآمده و علت‌های مختلفی را بیان می‌فرمایند. اگر از این روایت وحدت دو نماز اثبات نشود، اما اطلاق صلاة الجمعه بر نماز ظهر ثابت می‌گردد.

با توجه به روایات، حداقل این مطلب به دست می‌آید که به نماز ظهر روز جمعه، «صلاة الجمعة» اطلاق می‌شده است. بیان این نکته ضروری است که نحوه اطلاق به هیچ وجه مهم نیست که آیا به خاطر وحدت ماهیت این دو نماز است یا به سبب وحدت در زمان انجام آنها که در روز جمعه است و آیا این اطلاق حقیقی است یا مجازی؟ تنها این نکته مهم است که به نماز ظهر روز جمعه، «صلاة الجمعة» اطلاق می‌شده است.

شاید اطلاق صلاة الجمعه بر نماز ظهر روز جمعه سبب این توهم شود که اطلاق صلاة الظهر فی یوم الجمعه بر نماز جمعه صحیح است؛ اما حتی در یک روایت نمی‌توان چنین ظهوری را نسبت به اطلاق نماز ظهر به نماز جمعه، ثابت کرد.

در نتیجه هر چند شمول لفظ صلاة الجمعه در بسیاری از روایات نسبت به نماز ظهر قابل انکار نیست، اما شمول لفظ صلاة الظهر فی الجمعه نسبت به نمازجمعه نیز قابل اثبات نیست.

ابتدای وقت نماز جمعه

ابتدای وقت نماز جمعه به معنای دو رکعت نماز، بعد از زوال است و نماز جمعه پیش از زوال صحیح نیست.

حکم مذکور به واسطه اجماع فقها و روایات متعدد امری مسلم به نظر می‌آید.

مؤلف فقه‌الرضا[1]، علی بن بابویه[2]، محدث کلینی،[3] ابن‌ابی‌عقیل،[4] شیخ مفید در مقنعه،[5]

۱. الفقه – فقه الرضا، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

۲. مجموعة فتاوی إبن بابویه، ص ٤٦.

۳. کافی، ج ۳، ص ۴۲۰.

٤. حیاة إبن أبي‌عقیل و فقهه، ص ٢٤٤.

۵. المقنعة، ص ١٦٤. ایشان ابتدای نماز ظهر در روز جمعه را بیان می‌کنند؛ اما به روایتی در باب نماز جمعه تمسک می‌کنند.

سید مرتضی در جمل العلم،[1] ابوالصلاح حلبی،[2] شیخ طوسی در خلاف،[3] مبسوط[4] و نهایه،[5] ابن‌حمزه،[6] ابن‌زهره،[7] ابن‌ادریس،[8] قطب‌الدین کیدری،[9] محقق حلی در شرائع[10] و معتبر،[11] علامه‌حلی در تحریر،[12] تذکره،[13] منتهی[14] و نهایه،[15] شهید اول در بیان،[16] دروس[17] و ذکری،[18] ابن‌شجاع قطان،[19] محقق کرکی در جامع‌المقاصد،[20] شهید ثانی در روضه،[21] محقق اردبیلی،[22] صاحب مدارک،[23] سبزواری در کفایه،[24] صاحب حدائق،[25] کاشف الغطاء،[26] صاحب ریاض[27] و بسیاری دیگر از فقها همگی بر این اتفاق دارند که ابتدای نماز جمعه بعد از زوال است. تنها مخالفی که در مسئله وجود دارد، سید مرتضی است. همان‌گونه که گذشت،[28] شیخ

۱. جمل العلم و العمل، ص ۷۱. ایشان تنها ابتدای نماز ظهر در روز را بیان می‌کنند؛ اما به علت احتمال وحدت ماهیت بین این دو در نظر ایشان شمول این وقت برای نماز جمعه بسیار قوی است.
۲. الکافی فی الفقه، ص ۱۵۱.
۳. الخلاف، ج ۱، ص ٦۲۰.
٤. المبسوط في فقه الإمامية، ج ۱، ص ۱۵۱.
۵. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ص ۱۰۵.
٦. الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۱۰٤.
۷. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، ص ۹۰.
۸. السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۱، ص ۲۹٦.
۹. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، ص ۸٦.
۱۰. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۸۳.
۱۱. المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۲۷۵.
۱۲. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ج ۱، ص ۲۷۱.
۱۳. تذكرة الفقهاء، ج ٤، ص ۸.
۱٤. منتهى المطلب فی تحقيق المذهب، ج ۵، ص ۳٤۵.
۱۵. نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، ج ۲، ص ۱۰.
۱٦. البيان، ص ۱۸٦.
۱۷. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج ۱، ص ۱۸۸.
۱۸. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٤، ص ۱۳۱.
۱۹. معالم الدين فی فقه آل ياسين، ج ۱، ص ۱۳۸.
۲۰. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۲، ص ۳٦٦.
۲۱. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۱، ص ٦۵۷.
۲۲. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۳۳۱.
۲۳. مدارک الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ٤، ص ۱۱.
۲٤. كفاية الأحكام، ج ۱، ص ۱۰۲.
۲۵. الحدائق الناضرة، ج ۱۰، ص ۱۳۳.
۲٦. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ۳، ص ۲۵۵.
۲۷. رياض المسائل، ج ۳، ص ۳۰۸.
۲۸. در مقدمه گذشت.

طوسی در کتاب خلاف به ایشان نسبت می‌دهد، خواندن نماز جمعه هنگام قیام‌الشمس جایز است؛ اما نه تنها در هیچ‌یک از کتب سید مرتضی چنین نظری وجود ندارد، بلکه ابن‌ادریس در سرائر[1] از کتاب مصباح ایشان، مخالف این نظر را نقل می‌کنند. در جمل العلم نیز ایشان ذیل «فصل فی صلاة الجمعه واحکامها» وقت نماز ظهر در روز جمعه را هنگام زوال بیان می‌فرمایند که احتمال وحدت بین نماز ظهر و نماز جمعه در نظر ایشان بسیار قوی است. با این اوصاف مخالفی قطعی در مسئله وجود ندارد.

از نظر روایات نیز مطلب مسلم است؛ به عنوان نمونه می‌توان به صحیحه عبدالله بن مسکان اشاره کرد:

«عنه (الحسين بن سعيد) عن النضر عن إبن مسكان **عن أبيعبدالله** عليه السلام **قال قال: وقت صلاة الجمعة عند الزوال و وقت العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر في غير يوم الجمعة و يستحب التبكير بها.**»[2]

انتهای وقت نماز جمعه

در کلمات قدمایی مانند مؤلف فقه‌الرضا[3] و علی بن بابویه[4] تنها از این سخن به میان آمده است که در روز جمعه هنگام زوال، تنها باید نماز واجب را خواند: «فإذا زالت الشمس من يوم الجمعة فلا تصل إلا المكتوبة» (بعد از زوال روز جمعه تنها نماز واجب را اقامه کن).

ظاهر مکتوبه در این عبارت، نماز جمعه را شامل است. هر چند ایشان در مقام بیان عدم مطلوبیت نوافل بعد از زوال روز جمعه است، اما شاید بتوان از امر به انجام نماز واجب بعد از زوال، تضییق وقت نماز جمعه را نیز استظهار کرد. شیخ مفید در مقنعه، تنها به ذکر ابتدای وقت نماز ظهر و عصر در روز جمعه بسنده کرده و به روایتی که در ارتباط با نماز جمعه

---

۱. السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، ج ۱، ص ۲۹٦: و قال شيخنا أبوجعفر الطوسي: الخطبة يوم الجمعة تكون عند قيام الشمس نصف النهار، فإذا زالت الشمس، نزل فصلى بالناس، و حكي عن السيد المرتضى أنه قال: يجوز أن يصلي عند قيام الشمس يوم الجمعة خاصة. قال محمد بن إدريس: و لم أجد للسيد المرتضى تصنيفا و لا مسطورا بما حكاه شيخنا عنه، بل بخلافه، و ما قدمته و شرحته أولا و اخترته، من أن الخطبة لا تجوز إلا بعد الزوال و كذلك الأذان لا يجوز إلا بعد دخول الوقت في سائر الصلوات، على ما أسلفنا القول فيه في باب الأذان و الإقامة، هو مذهب المرتضى و فتواه و اختياره في مصباحه.

۲. تهذيب الأحكام، ج ۳، ص۱۳.

۳. الفقه – فقه الرضا، ص ۱۲۸–۱۲۹.

٤. مجموعة فتاوى إبن بابويه، ص ٤٦.

است استدلال می‌کنند.[1] سید مرتضی در جمل العمل و العمل نیز عین عبارت شیخ مفید را که برگرفته از روایت است تکرار می‌کنند.[2] اولین فقیهی که به صراحت انتهای وقت نماز جمعه را بیان می‌کند، ابوالصلاح حلبی در الکافی فی الفقه است. ایشان می‌فرمایند:

«فان فاتت الجمعة بأن یمضی من زوال الشمس مقدار الأذان و الخطبة و صلاة الجمعة لم یجز قضاؤها و لزم أداؤها ظهرا.»[3]

نماز جمعه در نظر ایشان وقتی مضیق دارد که با گذشت مقدار زمان اذان، خطبه‌ها و نماز جمعه از زوال، تمام شده و بعد از آن باید به جای نماز جمعه، نماز ظهر را به صورت ادا اقامه کرد. شاید کلام مؤلف فقه‌الرضا، ابن‌بابویه، شیخ مفید و سید مرتضی در تضییق وقت نماز جمعه به دیدگاه ابوالصلاح حلبی رجوع کند. ابن‌ابی‌المجد حلبی در اشارة السبق[4] نیز این دیدگاه را دارد.

بعد از ایشان شیخ طوسی با صراحت کمتری انتهای وقت نماز جمعه را بیان می‌کنند. ایشان در کتاب خلاف، ذیل مسئله ۳۹۱ که در ارتباط با دخول وقت عصر پیش از اتمام نماز جمعه است، می‌فرمایند:

«نماز را به صورت جمعه تمام می‌کند»،[5] سپس از شافعی، قول به تبدیل نماز جمعه به عصر و از ابوحنیفه، بطلان نماز را نقل می‌فرمایند. در بیان استدلال نیز هیچ اشاره‌ای به بقای وقت نماز جمعه نمی‌کنند؛ بلکه در استدلال کلامی از پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله که می‌فرمایند: «هر نمازی را که درک کردید بخوانید و هر نمازی را که فوت شد قضا کنید»[6] نقل می‌نمایند. ایشان در کتاب مبسوط نیز همین مسئله را مطرح و همین حکم را بیان می‌کنند. در ادامه نیز دو مسئله دیگر را مطرح کرده، می‌فرمایند: «اگر از وقت ظهر به اندازه دو خطبه کوتاه و دو رکعت نماز خفیف فرصت باقی باشد، نماز جمعه را انجام می‌دهد و صحیح است و اگر از وقت به میزان دو خطبه و دو رکعت باقی نمانده باشد، باید نماز ظهر را بخواند و نماز جمعه

۱. المقنعة، ص ١٦٤: و وقت صلاة الظهر في یوم الجمعة حین تزول الشمس و وقت صلاة العصر منه وقت الظهر في سائر الأیام و ذلک لما جاء عن الصادقین علیهم السلام أن النبي صلی الله علیه و آله کان یخطب أصحابه في الأول فإذا زالت الشمس نزل علیه جبرئیل علیه السلام فقال له یا محمد قد زالت الشمس، فصلّ.

۲. جمل العلم و العمل، ص ٧١ و وقت الظهر یوم الجمعة خاصة وقت زوال الشمس، و وقت العصر من یوم الجمعة وقت الظهر من سائر الأیام.

۳. الکافی فی الفقه، ص ۱۵۳.

٤. إشارة السبق إلی معرفة الحق، ص ٩٨.

٥. الخلاف، ج ١، ص ٦٢١.

٦. مسند أحمد بن حنبل، ج٢، ص ٢٣٨.

صحیح نیست؛ زیرا شرط نماز جمعه خطبه است و این شخص نمی‌تواند خطبه بخواند؛ زیرا اگر خطبه بخواند وقت را از دست می‌دهد.»[1]

مجموع این کلمات نشانگر این است که وقت نماز جمعه در نظر ایشان، همان وقت نماز ظهر در روزهای دیگر است. ایشان در وقت نماز نیز قائل به دو وقت اختیاری و اضطراری هستند. وقت اختیاری نماز ظهر در دیدگاه ایشان، رسیدن سایه شاخص به اندازه خود شاخص است.[2] بعد از این زمان نماز ظهر برای غیر ذوی‌الاعذار، از ادا خارج و به قضا منتقل می‌شود. با این اوصاف می‌توان به شیخ طوسی نسبت داد که انتهای وقت نماز جمعه در دیدگاه ایشان، رسیدن سایه شاخص به اندازه خود شاخص است.

تا زمان ابن‌ادریس سه قول مذکور (۱. مضیق بودن وقت نماز جمعه ۲. به میزان گذشت اذان، خطبه‌ها و نماز جمعه از زوال ۳. رسیدن سایه شاخص به اندازه خودش) تنها انظار متداول است.

اما ایشان در سرائر ذیل مسئله اجتماع نماز استسقا، کسوف و جمعه، می‌فرمایند: «وقت نماز جمعه فوت نمی‌شود مگر از روز به اندازه چهار رکعت نماز عصر زمان باقی مانده باشد.»[3]

بعد از این دوره، دیدگاه شیخ طوسی و ابن‌ادریس تنها نظرهای رایج بین فقها است. محقق حلی در شرائع[4] و معتبر[5] و علامه در تذکره،[6] منتهی[7] و نهایه[8] نیز فوت نماز جمعه را به رسیدن سایه شاخص به اندازه خود شاخص می‌دانند. تنها تفاوتی که بین نظر این دو بزرگوار و شیخ طوسی وجود دارد در وقت نماز ظهر است. شیخ طوسی وقت نماز جمعه را همان وقت اختیاری نماز ظهر– که رسیدن سایه شاخص به اندازه خود شاخص است– می‌دانند؛ اما محقق اول و علامه وقت نماز جمعه را وقت فضیلت نماز ظهر در روزهای دیگر می‌دانند. علامه در تذکره به این مطلب تصریح کرده، می‌فرمایند: «به نظر اکثر آخر

۱. المبسوط في فقه الإمامية، ج ۱، ص ۱۴۷.

۲. الخلاف، ج ۱، ص ۲۵۷: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، و يختص بها مقدار ما يصلى فيه أربع ركعات، ثم بعد ذلک مشترک بينه و بين العصر الى أن يصير ظل كل شيء مثله، فاذا صار كذلک خرج وقت الظهر و بقي وقت العصر و (المبسوط في فقه الإمامية، ج ۱، ص ۷۲).

۳. السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، ج ۱، ص ۳۰۱.

۴. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۸۳.

۵. المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۲۷۵.

۶. تذکرة الفقهاء، ج ۴، ص ۹.

۷. منتهی المطلب فی تحقيق المذهب، ج ۵، ص ۳۴۵.

۸. نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، ج ۲، ص ۱۱.

وقت جمعه آخر وقت نماز ظهر است؛ اما به نظر ما آخر وقت جمعه، آخر وقت فضیلت نماز ظهر – رسیدن سایه شاخص به اندازه خودش – می‌باشد.»[1]

شهید اول در بیان[2] و دروس[3] دیدگاه ابن‌ادریس را می‌پذیرد و در ذکری[4] تمام انظار را مورد نقد قرار می‌دهد؛ اما به نظر ابن‌ادریس اشکالی وارد نمی‌کنند که نشانگر پذیرش آن است. تا زمان شهید اول اثری از قول به مضیق‌بودن وقت نماز جمعه به میزان گذشت یک ساعت از زوال، وجود ندارد؛ اما ایشان در کتاب ذکری، به جعفی این نظر را نسبت می‌دهند.[5] بعد از ایشان شهید ثانی در روضه[6] و مسالک[7] وقت نماز جمعه را مانند نماز ظهر تا چهار رکعت قبل از اتمام زمان نماز عصر، ممتد می‌دانند.

مؤلفان کتب معالم‌الدین،[8] جامع‌المقاصد،[9] مجمع الفائده[10] و جامع عباسی[11] دیدگاهی مانند شیخ طوسی دارند و زمان نماز جمعه را تا رسیدن سایه شاخص به اندازه خود شاخص می‌دانند. مجلسی اول در روضة المتقین[12] و لوامع صاحبقرانی[13] نظری جدید را ارائه می‌دهند که قبل از ایشان فقیهی به آن قائل نشده است. ایشان انتهای وقت نماز جمعه را رسیدن سایه به دو قدم می‌داند. مجلسی دوم در بحار،[14] ملاذ الاخبار[15] و مرآه العقول،[16] محقق بحرانی در

---

۱. تذكرة الفقهاء، ج ٤، ص ٩، مسئلة ٣٧٥: آخر وقت الجمعة هو آخر وقت الظهرعند الأكثر، إلا أن عندنا آخر وقت الظهر للإجزاء الغروب، و آخر وقت الفضيلة إذا صار ظل كل شيء مثله، و المراد هنا هذا الأخير فلا تجوز الجمعة بعده. و كذا يقول الشافعي.

۲. البيان، ص ١٨٦.

۳. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ج ١، ص ١٨٨.

٤. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٤، ص ١٣٣.

٥. همان.

٦. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ١، ص ٦٥٧.

٧. مسالک الأفهام، ج ١، ص ٢٣٣.

٨. معالم‌الدين فی فقه آل ياسين، ج ١، ص ١٣٨.

٩. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ٢، ص ٣٦٧.

١٠. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ٢، ص ٣٣٢.

١١. جامع عباسی و تکمیل آن، ج ١، ص ٥٦.

١٢. روضة المتقين، ج ٢، ص ٧٤.

١٣. لوامع صاحبقرانی، ج ٣، ص ١٧٦.

١٤. بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ١٧٣.

١٥. ملاذ الأخيار فی فهم تهذيب الأخبار، ج ٤، ص ٦٦٢.

١٦. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ١٥، ص ٣٥٣.

حدائق[1] و امام خمینی در تحریر الوسیله[2] چنین نظری را اختیار کرده‌اند.

عده‌ای مانند صاحب مدارک،[3] سبزواری در ذخیره[4] و کفایه[5] و صاحب ریاض[6] مسئله را محل اشکال دانسته، مقتضای احتیاط را مبادرت در انجام نماز جمعه بعد از زوال می‌دانند. میرزای قمی در غنائم،[7] نجفی در کشف الغطاء،[8] سید یزدی در عروه[9] و محقق خویی[10] نظر مشهور را پذیرفته‌اند.

مجموع انظار موجود در انتهای وقت نماز جمعه به شش نظر رجوع می‌کند:

۱. تا انتهای وقت نماز ظهر در روزهای دیگر امتداد دارد.

۲. با رسیدن سایه شاخص به اندازه خود شاخص، وقت نماز جمعه نیز پایان می‌پذیرد.

۳. برای نماز جمعه تنها به میزان گذشت اذان، خطبه‌ها و نماز جمعه از زوال فرصت است و باید بلافاصله بعد از زوال مقدمات نماز جمعه آغاز شود.

٤. نماز جمعه به میزان گذشت یک ساعت از زوال فرصت دارد.

۵. رسیدن سایه شاخص به دو قدم، انتهای وقت نماز جمعه است.

٦. وقت نماز جمعه مضیق است.

تفاوت بین قول به تضییق و زمان به میزان خطبه‌ها و نماز جمعه، در این است که برخی از قائلین قول دوم مانند فاضل نراقی زمان خاصی برای اتمام نماز بیان نداشته‌اند و می‌فرمایند: حتی اگر خطبه‌ها و نماز از حالت عادی نیز طولانی‌تر باشد، خللی در صحت نماز جمعه وارد نمی‌شود؛ اما طبق قول اول تجاوز خطبه‌ها از حالت عادی مضر است.[11]

تفاوت بین این دو قول و سایر اقوال نیز در این است:

مطابق این دو نظر، نباید بین زوال و شروع در مقدمات نماز جمعه مانند اذان، عرفاً فاصله وجود داشته باشد؛ اما مطابق سایر انظار، وجود فاصله مادامی که به خروج از وقت منجر

---

۱. الحدائق الناضرة، ج ۱۰، ص ۱۳۸.
۲. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۲۳۸.
۳. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ٤، ص ۱۳.
٤. ذخیرة المعاد، ج ۲، ص ۲۹۸.
۵. کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۱۰۲.
٦. ریاض المسائل، ج ۳، ص ۳۱۱.
۷. غنائم الأیام، ج ۲، ص ۱٦۱.
۸. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج ۳، ص ۲۵۷.
۹. العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۱۷.
۱۰. موسوعة الإمام الخویی، ج ۱۱، ص ۱٤۷.
۱۱. مستند الشیعة في أحکام الشریعة، ج ٦، ص ۱۲۲.

نشود، اشکالی ندارد. هر چند در اینکه درک تکبیرة الاحرام یا یک رکعت از نماز جمعه نیز در حکم درک وقت است، بین قائلین این انظار اختلاف وجود دارد.[1]

این دو قول و همچنین مضیق‌بودن وقت نماز جمعه به میزان یک ساعت، ارتباطی به وقت نماز ظهر در روزهای دیگر ندارند؛ اما بنابر نظر ابن‌ادریس و تابعین ایشان وقت نماز جمعه وقت اجزای نماز ظهر است. مطابق نظر شیخ طوسی وقت نماز ظهر برای غیر ذوی‌الاعذار، وقت نماز جمعه است. در دیدگاه علامه و موافقین ایشان، وقت نماز جمعه وقت فضیلت نماز ظهر در روزهای دیگر است و طبق قول مجلسی اول و مدافعین ایشان، ابتدای وقت فضیلت نماز ظهر انتهای وقت نماز جمعه است.

اکنون مهم‌ترین ادله هر یک از این اقوال را جداگانه ذکر و در جمع بندی نهایی، مختار در مسئله را بیان خواهیم کرد.

بررسی اقوال و مهم‌ترین ادله‌ی هر قول

۱. وقت به میزان خطبه‌ها و نماز جمعه است بعد از زوال

به جز ابوالصلاح و ابن‌ابی‌المجد الحلبیین، فاضل نراقی در مستند[2] نیز این نظر را دارد.

دلیل این بزرگان روایات متعددی است که وقت نماز جمعه را مضیق دانسته‌اند. در برخی روایات ابتدای وقت ظهر در روز جمعه هنگام زوال بیان شده است؛ مانند صحیحه إسماعیل بن عبدالخالق:

«و روی الحسین بن سعید عن صفوان عن إبن مسکان عن إسماعیل بن عبدالخالق قال: **سألت أباعبدالله** علیه السلام **عن وقت الظهر فقال بعد الزوال بقدم أو نحو ذلک إلا یوم الجمعة أو في السفر فإن وقتها حین تزول الشمس.**»[3]

روایت مسمع نیز به همین مضمون است.[4]

در پاره‌ای دیگر از روایات، وقت نماز موسع شمرده شده که گاهی پیامبر صلی‌الله علیه و

---

۱. شیخ طوسی در المبسوط في فقه الإمامیة، (ج ۱، ص ۱۴۷) ورود در نماز جمعه پیش از خروج وقت را کافی در صحت می‌دانند؛ اما شهید اول در البیان (ص ۱۸۷) ادراک رکعت پیش از اتمام وقت را در صحت نماز جمعه لازم می‌دانند.

۲. مستند الشیعة في أحکام الشریعة، ج ٦، ص ۱۲۷.

۳. تهذیب الأحکام، ج۲، ص ۲۱؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۱۷.

٤. کافی، ج۳، ص ٤۳۱؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۱٦: و عن علي بن محمد عن سهل بن زیاد عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبدالله بن القاسم عن مسمع أبي‌سیار قال: **سألت أباعبدالله** علیه السلام **عن وقت الظهر في یوم الجمعة في السفر فقال عند زوال الشمس و ذلک وقتها یوم الجمعة في غیر السفر.**

آله آن را در ابتدای وقت اقامه می‌کردند و گاهی آن را به تأخیر می‌انداختند؛ اما وقت نماز جمعه مضیق است و یک وقت-که همان هنگام زوال است- بیشتر ندارد؛ مانند صحیحه زراره:

«عنه (الحسين بن سعيد) عن إبن أبي‌عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة قال **سمعت أباجعفر** عليه السلام **يقول إن من الأمور أمورا مضيقة و أمورا موسعة و إن الوقت وقتان و الصلاة مما فيه السعة فربما عجل رسول‌الله** صلى الله عليه و آله **و ربما أخر إلا صلاة الجمعة فإن صلاة الجمعة من الأمر المضيق إنما لها وقت واحد حين تزول و وقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الأيام.**»[1]

در روایت فضیل بن یسار[2] و صحیحه عبدالاعلی بن اعین -که در محاسن برقی نقل شده است[3]- نیز وقت نماز جمعه مضیق شمرده شده است.

در صحیحه عبدالله بن سنان، از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: پیامبر صلی‌الله علیه و آله در ظل اول[4] خطبه‌ها را ایراد می‌کردند و بعد از زوال جبرئیل نازل شد و به پیامبر صلی‌الله علیه و آله عرض کرد: زوال شد، نماز را بخوان. پیامبر صلی‌الله علیه و آله نیز نماز را هنگامی‌که سایه به اندازه شراک می‌شد، اقامه می‌کردند.[5]

---

۱. تهذيب الأحكام، ج۳، ص ۱۳؛ وسائل الشيعة، ج۷، ص ۳۱٦.

۲. کافی، ج۳، ص ۲۷٤: و عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن الحسن بن علان عن حماد بن عيسى و صفوان بن يحيى عن ربعي بن عبدالله عن فضيل بن يسار **عن أبي جعفر** عليه السلام **قال: إن من الأشياء أشياء موسعة و أشياء مضيقة فالصلاة مما وسع فيه تقدم مرة و تؤخر أخرى و الجمعة مما ضيق فيها فإن وقتها يوم الجمعة ساعة تزول و وقت العصر فيها وقت الظهر في غيرها.** سند روایت در وسائل الشيعة، ج ۷، ص۳۱۵ با تغییراتی این گونه است: محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى و عن محمد بن الحسن بن علان جميعا عن حماد بن عيسى و صفوان بن يحيى عن ربعي بن عبدالله و فضيل بن يسار جميعا **عن أبي جعفر** عليه السلام **قال...**

۳. المحاسن، ج۲، ص۲۹۹؛ وسائل الشيعة، ج۷، ص ۳۲۰: عنه عن أبيه عن علي بن النعمان عن عبدالله بن مسكان عن عبدالأعلى بن أعين قال: **سأل علي بن حنظلة أباعبدالله** عليه السلام **عن مسئلة و أنا حاضر فأجابه فيها- فقال له علي فإن كان كذا و كذا فأجابه بوجه آخر حتى أجابه بأربعة أوجه فقال علي بن حنظلة يا با محمد هذا باب قد أحكمناه فسمعه أبوعبدالله** عليه السلام **فقال له لا تقل هكذا يا أباالحسن فإنک رجل ورع إن من الأشياء أشياء مضيقة ليس يجري إلا على وجه واحد منها وقت الجمعة ليس وقتها إلا حد واحد حين تزول الشمس و من الأشياء أشياء موسعة تجري على وجوه كثيرة و هذا منها والله إن له عندي لسبعين وجها.**

٤. ظاهراً مراد از ظل اول سایه‌ای است که در طرف مغرب ایجاد می‌شود- که در بحث از وقت خطبه‌ها مفصل صحبت خواهد شد- و کنایه از ایراد خطبه‌ها قبل از زوال است.

٥. تهذيب الأحكام، ج۳، ص ۱۲؛ وسائل الشيعة، ج۷، ص ۳۱٦: و عنه (الحسين بن سعيد) عن النضر عن عبدالله بن سنان **عن أبي‌عبدالله** عليه السلام **قال: كان رسول‌الله** صلى الله عليه و آله **يصلي الجمعة حين تزول الشمس قدر شراک و يخطب في الظل الأول فيقول جبرئيل يا محمد- قد زالت الشمس فانزل فصل و إنما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين فهي صلاة حتى ينزل الإمام.**

«شراک» در لغت به معنای بند کفش[1] آمده و مراد از قدر شراک در روایت، عرض شراک است که کنایه از کمترین سایه ممکنی است که با آن، علم به تحقق زوال ایجاد می‌شود. اگر تأخیر زیاد نماز جمعه از زوال جایز بود، نزول جبرئیل برای یادآوری وقت وجهی نداشت.

در برخی از روایات، وقت نماز جمعه زوال شمس بیان شده است. برای این روایات می‌توان به صحیحه عبدالله بن مسکان اشاره کرد:

«و عنه (الحسین بن سعید) عن النضر عن إبن مسکان **عن أبي‌عبدالله** علیه السلام **قال: قال: وقت صلاة الجمعة عند الزوال و وقت العصر یوم الجمعة- وقت صلاة الظهر في غیر یوم الجمعة- و یستحب التکبیر بها.**»[2]

صحیحه حلبی که در فقیه نقل شده است نیز به همین مضمون است.[3]

در روایت اسماعیل بن عبدالخالق که شیخ طوسی در مصباح المتهجد نقل می‌کند، امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «خداوند برای هر نمازی دو وقت قرار داده است مگر نماز جمعه، که وقت آن در سفر و حضر هنگام زوال است.»[4] ظاهر این روایت نفی دو وقت اختیاری و اضطراری نماز، برای نماز در روز جمعه است که به قرینه سفر و حضر در روایت شامل نماز جمعه و ظهر است. پس وقت نماز جمعه، مضیق است. البته باید در ارتباط با تضییقی که در مورد نماز ظهر در روز جمعه نیز استفاده می‌شود، توجیهی صورت گیرد؛ اما در ظهور آن نسبت به نماز جمعه تأثیرگذار نیست.

در صحیحه إبن‌أبی‌عمیر[5] و حریز[6] حضرت علیه السلام می‌فرمایند: با زوال روز جمعه فریضه

---

۱. المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۱۱ (شراک) النعل سیرها الذی علی ظهر القدم و فرهنگ ابجدی، متن، ص۵۲۲ الشراک – ج أشرک و شرک: بند کفش، گیاه و علف.

۲. تهذیب الأحکام، ج۳، ص ۱۳؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۱۷.

۳. کتاب من لایحضره الفقیه، ج۱، ص ٤۱٦؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۱۸: و روی الحلبي **عن أبي‌عبدالله** علیه السلام **أنه قال: وقت الجمعة زوال الشمس و وقت صلاة الظهر في السفر زوال الشمس و وقت العصر یوم الجمعة في الحضر نحو من وقت الظهر في غیر یوم الجمعة.**

٤. مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ج۱، ص ۳٦٤؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۱۹: و روی إسماعیل بن عبدالخالق قال: **سألت أباعبدالله** علیه السلام **عن وقت الصلاة فجعل لکل صلاة وقتین إلا الجمعة في السفر و الحضر فإنه قال وقتها إذا زالت الشمس و هي في ما سوی الجمعة لکل صلاة وقتان و قال و إیاک أن تصلي قبل الزوال فوالله ما أبالي بعد العصر صلیتها أو قبل الزوال.**

٥. تهذیب الأحکام، ج۳، ص ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۱۷: و عنه (الحسین بن سعید) عن محمد بن سنان عن إبن مسکان و عن إبن أبي‌عمیر و فضالة عن حسین عن إبن أبي‌عمیر قال: **حدثني أنه سأله عن الرکعتین اللتین عند الزوال یوم الجمعة قال فقال أما أنا فإذا زالت الشمس بدأت بالفریضة.**

٦. مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ج۱، ص ۳٦٤؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۲۰: و عن حریز **قال سمعته یقول أما أنا إذا زالت الشمس یوم الجمعة- بدأت بالفریضة و أخرت الرکعتین إذا لم أکن صلیتهما.**

را آغاز کرده، نوافل را بعد از نماز واجب انجام می‌دهم. در صحیحه عبدالله بن عجلان[1] و محمد بن مسلم،[2] امام باقر و امام صادق علیهماالسلام می‌فرمایند: هر گاه خورشید زوال کرد، نماز واجب را بخوان و اگر دو رکعت نافله را انجام نداده‌ای آن را به بعد از نماز واگذار کن.

امر به تأخیر نوافل در روز جمعه و سرعت در انجام نماز واجب، ظهور در تضییق وقت نماز واجب ظهر جمعه دارد، همان‌گونه که اطلاق فریضه نماز جمعه را نیز شامل است.

این روایات هم دلیل قول به تضییق و هم دلیل قول ابی‌الصلاح است.

در تقریب استدلال برای قول ابوالصلاح، فاضل نراقی در مستند می‌نویسد: «فإن التضيق لا يكون إلا مع مساواة الوقت للفعل»[3] معنای تضییق مساوی‌بودن وقت نماز با انجام نماز است که نتیجه آن، وقت به میزان انجام نماز جمعه، خطبه‌ها و مقدمات آن مانند اذان است.

بررسی

روایات مذکور را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. روایاتی که ابتدای نماز ظهر در روز جمعه را وقت زوال بیان کرده‌اند؛ مانند صحیحه اسماعیل بن عبدالخالق.

۲. روایاتی که وقت نماز جمعه را مضیق بیان کرده و فعل پیامبر صلی‌الله علیه و آله را در اقامه نماز جمعه نقل می‌کنند؛ مانند صحیحه زراره و عبدالله بن سنان.

۳. روایاتی که وقت نماز جمعه را عندالزوال بیان کرده است؛ مانند صحیحه عبدالله بن مسکان.

٤. روایاتی که به ترک نماز مستحبی و به انجام نماز فریضه، بعد از زوال روز جمعه امر می‌کنند یا حضرت علیه السلام فعل خود در روز جمعه را نقل می‌فرمایند؛ مانند صحیحه محمد بن مسلم و إبن‌أبی‌عمیر.

دسته اول مربوط به نماز ظهر است و در بحث تعابیر از نماز جمعه بیان شد، نمی‌توان شمول آن نسبت به نماز جمعه را ثابت کرد. نهایت ظهور دسته سوم در بیان وقت ابتدایی

---

۱. کافی، ج۳، ص٤۲۸: جماعة عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة أو عن محمد بن سنان عن إبن مسكان عن عبدالله بن عجلان قال **قال أبو جعفر** عليه السلام **إذا كنت شاكا في الزوال فصل ركعتين فإذا استيقنت فابدأ بالفريضة؛** همچنین در تهذیب الأحکام، ج۳، ص ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۱۸ با تغییر.

۲. مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ج۱، ص ۳٦٤؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۱۹: محمد بن الحسن فی المصباح عن محمد بن مسلم قال: **سألت أباعبدالله** عليه السلام **عن صلاة الجمعة فقال وقتها إذا زالت الشمس فصل ركعتين قبل الفريضة و إن أبطأت حتى يدخل الوقت هنيئة فابدأ بالفريضة و دع الركعتين حتى تصليهما بعد الفريضة.**

۳. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٦، ص ۱۲۳.

نماز جمعه است و از بیان انتهای وقت ساکت است. دسته چهارم نیز مواردی که از فعل حضرت علیه السلام خبر می‌دهد؛ چون مسلم است که امام علیه السلام امام جمعه نبوده‌اند تا آغاز نماز جمعه در اختیار ایشان باشد، حتی در روایت زراره، که بیان خواهد شد، حضرت علیه السلام با وجود تحریض اصحاب بر نماز جمعه خود را مورد نظر انجام نماز جمعه نمی‌دانسته‌اند، تنها در ارتباط با نماز ظهر در روز جمعه است و اینکه در روز جمعه هنگام زوال- مانند روزهای دیگر- انجام نوافل و تأخیر نماز به میزان انجام این نوافل از ابتدای وقت مستحب نیست. در مواردی که امر به شروع نماز به اصحاب می‌کنند نیز ظهور بیش از عدم مطلوبیت نوافل هنگام زوال را نمی‌توان ثابت کرد.

اما ظهور دسته دوم در تضییق وقت نماز جمعه به هیچ‌وجه قابل انکار نیست.

۲. وقت به میزان یک ساعت بعد از زوال

این نظر تنها به جعفی نسبت داده شده و قائل دیگری به آن در قدما و متأخرین دیده نشده است. آیات عظام اراکی در المسائل الواضحه[۱] و روحانی در فقه الصادق[۲] از معاصران این نظر را اختیار کرده‌اند. به نظر می‌رسد مراد این بزرگواران از ساعت یک دوازدهم روز است -که در طول سال با توجه به طولانی یا کوتاه بودن روز تفاوت پیدا می‌کند[۳]- و قطعاً مراد ایشان از ساعت، ساعت معهود در زمان ما نیست.

دلیل این قول از یک سو، روایات متعددی است که وقت نماز جمعه را مضیق دانسته و از سوی دیگر روایتی خاص از امام باقر علیه السلام است که در فقیه[٤] به صورت مرسل و در مصباح المتهجد[٥] از حریز از زراره نقل شده است. امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: «اول وقت جمعه هنگام زوال خورشید تا گذشت ساعتی است، پس بر آن محافظت نما؛ زیرا رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمودند: بنده‌ای در این زمان از خدا خیری را درخواست نمی‌کند مگر خدا به او می‌بخشد.»[٦]

---

۱. المسائل الواضحة، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲. فقه الصادق علیه السلام، ج ۵، ص ۱۵۱.

۳. حضرت استاد آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی به استعمال این معنا تصریح دارند: «هر چند معنای رایج ساعت، قطعة من الزمان است، ولی معنای دیگری نیز دارد که یک دوازدهم روز یا شب است و به این معنا نیز در روایات اطلاق شده است.» (کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۱۹، ص ٦١٧١).

٤. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص٤١٤.

٥. مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ج ۱، ص٣٦٤.

٦. و **قال أبو جعفر** علیه السلام **أول وقت الجمعة ساعة تزول الشمس إلى أن تمضي ساعة فحافظ عليها فإن رسول‌الله** صلی الله علیه و آله **قال لا يسأل‌الله** عز و جل **عبد فيها خيرا إلا أعطاه.**

هر چند روایت در فقیه مرسل و فاقد اعتبار است، اما روایت در مصباح المتهجد قابل تصحیح است. در مصباح المتهجد شیخ طوسی روایت را از حریز نقل می‌کند و ایشان در کتاب فهرست به روایات حریز سه طریق صحیح دارند که با ضمیمه این طرق به روایت مصباح المتهجد، می‌توان حکم به صحت روایت کرد. سه طریق مذکور در فهرست به این قرار است:

«أخبرنا برواياته الشيخ أبوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان، عن جعفر بن محمد بن قولويه، عن أبي‌القاسم جعفر بن محمد العلوي الموسوي، عن إبن نهيک، عن إبن أبي‌عمير، عن حماد، عن حريز...»

«و أخبرنا عدة من أصحابنا، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله و عبدالله بن جعفر و محمد بن يحيى و أحمد بن إدريس و علي بن موسى بن جعفر كلهم، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد و علي بن حديد و عبدالرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عيسى الجهني، عن حريز...»

«و أخبرنا الحسين بن عبيدالله، عن أبي‌محمد الحسن بن حمزة العلوي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز...[1]»

محقق خویی نیز در همین مبحث با توجه به طرق فهرست روایت حریز در مصباح المتهجد را صحیح دانسته‌اند که به نظر می‌رسد، حق با ایشان است و اشکال به اینکه، نمی‌توان ثابت کرد روایت حریز از کتاب او باشد، جایگاهی ندارد؛ زیرا حتی اگر نتوان اثبات کرد روایت از کتاب حریز است، با این حال چون شیخ طرق به روایات حریز را بیان می‌کند نه به کتب او، قطعاً نظارت به کتابی روایی مانند مصباح المتهجد نیز دارند و این طرق شامل روایت مورد بحث ما نیز می‌شود.

بررسی

استدلال به این روایت برای اثبات قول حلبی، به سه وجه صحیح نیست.

۱. اجمال ساعة: «ساعة» به سه معنای نفس زمان،[2] برهه‌ای از زمان[3] و یک بیست و چهارم

۱. رجال الطوسی، ص۱٦۲.

۲. مانند ساعه اول در همین روایت زراره.

۳. مانند این روایت: علي عن محمد بن عيسى عن أبي‌عبدالله المؤمن عن أبي‌هراسة **عن أبي‌جعفر** عليه السلام **قال: لو أن الإمام رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله.** (کافی، ج۱، ص۱۷۹).

روز به کار می‌رود.[1] معنای اول در روایت مراد نیست؛ اما نمی‌توان معنای سوم را بر معنای دوم ترجیح داد. هر چند محقق خویی مدعی آن است که ساعة در روایت به معنای جزئی از زمان است و معنای سوم در زمان صدور روایات معهود نبوده است.[2]

۲. بیان وقت فضیلت: روایت به دو علت ظاهر در بیان وقت فضیلت نماز است.

• کلمه اول وقت الجمعه به ضمیمه امر به محافظت: ظاهراً مجموع زمان مذکور در روایت، وقت اول جمعه (وقت فضیلت) است نه ابتدای وقت به تنهایی. محقق خویی[3] نیز ظاهر روایت را به قرینه اول وقت الجمعه و وجود دو وقت برای هر نمازی، بیان وقت اول یا همان فضیلت دانسته‌اند.

• فان رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله تا آخر حدیث: این فراز از روایت برای بیان علت محافظت بر این زمان در نماز جمعه است. جمع بین بیان چنین علتی که تنها حسن محافظت بر وقت را بیان می‌کند و اراده وجوب در صدر خلاف ظاهر است.

۳. روایت در ارتباط با نماز ظهر است: جمع بین چند نکته، ثابت می‌کند روایت در مقام بیان وقت فضیلت نماز ظهر در روز جمعه است:

• اطلاق صلاة الجمعه در روایات متعدد بر نماز ظهر روز جمعه، که در بررسی ماهیت نماز جمعه به تعدادی از آنها اشاره شد.

• در مقام بیان وقت فضیلت‌بودن روایت که با دو امر ثابت شد.

• وجود روایات متعددِ دال بر تضییق وقت نماز جمعه که با فرض دلالت روایت بر وقت فضیلت، وقت اجزای نماز جمعه مضیق نخواهد بود و این با تضییق وقت نماز جمعه منافات دارد.

• وجود سیره بین اصحاب بر شرکت نکردن به صورت مداوم در نماز جمعه‌ای که اهل سنت اقامه می‌کرده‌اند و همچنین وجود سیره و عدم امکان اقامه نماز جمعه توسط خود شیعیان به صورت مداوم در حالی که این با امر به مداوت و محافظت، که با توجه به عمل اصحاب مقصود ائمه علیهم السلام نبوده است، منافات دارد.

ائمه علیهم السلام نیز با تأیید ضمنی این سیره، از ترک نماز جمعه به صورت کلی به شدت

---

۱. و الساعة فی الأصل تطلق بمعنیین: أحدهما أن تکون عبارة عن جزء من أربعة و عشرین جزءا هی مجموع الیوم و اللیلة. و الثانی أن تکون عبارة عن جزء قلیل من النهار أو اللیل. یقال جلست عندک ساعة من النهار: أی وقتا قلیلا منه، ثم استعیر لاسم یوم القیامة. (النهایة في غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص ۴۲۲).

۲. موسوعة الإمام الخویی، ج ۱۱، ص ۱۴۳.

۳. همان، ص ۱۴۴.

نهی کرده و بر اقامه آن تحریض فرموده‌اند؛ به عنوان نمونه امام باقر علیه السلام به عبدالملک بن اعین می‌فرمایند: «مثل تو هلاک می‌شود در حالی که فریضه‌ای را که خدا واجب کرده است انجام نداده است. راوی می‌گوید: چه کنم؟ حضرت فرمودند: نماز جمعه بخوانید.»[۱] در روایت دیگری زراره می‌گوید: «امام صادق علیه السلام چنان ما را بر نماز جمعه تحریض کرد که گمان کردم می‌خواهد برای نماز جمعه نزد او برویم. گفتم: فردا خدمت می‌رسیم. حضرت فرمودند: قصد من بین خودتان بود.»[۲]

مجموع این نکات، روایت را ظاهر در بیان وقت فضیلت نماز ظهر در روز جمعه می‌کند.

۳. وقت به میزان رسیدن سایه به اندازه جسم سایه‌دار

محقق حلی در معتبر قول مذکور را به اکثر اهل علم[۳] و علامه در تذکره به اکثر[٤] نسبت می‌دهند. شهید ثانی در مسالک[٥] این قول را مشهور، اما مستند آن را غیر واضح می‌دانند. صاحبان ریاض[٦] و غنائم[٧] نیز این قول را مشهور می‌دانند. در مفتاح الکرامه[٨] از کتاب منتهای علامه اجماع را نقل می‌فرماید. دلیل اول بر این قول، همین اجماع علامه در منتهی است. مؤلفین مدارک،[۹] ذخیره،[۱۰] بحار،[۱۱] مرآه العقول،[۱۲] حدائق[۱۳]و غنائم[۱٤] نیز ادعای اجماع را از کلام علامه استظهار کرده‌اند.

محقق خویی این قول را مشهور و از غیر واحدی دلیل آن را صرف شهرت فتوایی بین

۱. تهذیب الأحکام، ج۳، ص۲۳۹.
۲. همان.
۳. المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۲۷۵.
٤. تذکرة الفقهاء، ج ٤، ص ۹.
٥. مسالک الأفهام، ج ۱، ص ۲۳۳.
٦. ریاض المسائل، ج ۳، ص ۳۰۸.
۷. غنائم الأیام، ج ۲، ص ١٦١.
۸. مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامة، ج ۸، ص ١٧٤.
۹. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ٤، ص ۱۲.
۱۰. ذخیرة المعاد، ج ۲، ص ۲۹۸.
۱۱. بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ۱۷۱.
۱۲. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱٥، ص ۳٥۳.
۱۳. الحدائق الناضرة، ج ۱۰، ص ۱۳٤.
۱٤. غنائم الأیام، ج ۲، ص ١٦١.

اصحاب از قدیم تا حال می‌دانند.[1] با این حال ایشان قول مشهور را تقویت فرموده، برای آن با چند مقدمه استدلال می‌آورند.

مقدمه اول: روایات دال بر تضییق نماز جمعه، بیانگر وقت فضیلت نماز جمعه هستند.

ایشان در اثبات این مقدمه به دو وجه تمسک می‌کنند:

۱. مراد از تضییق چیست؟

مراد از تضییق، تضییق حقیقی نیست (به این معنا که همزمان با زوال وقت نماز جمعه آغاز شده و باید بلافاصله آن را اقامه کرد) چون علم به زوال بعد از گذشت دقایقی از زوال حاصل می‌شود، در نتیجه تکلیف به آن، تکلیف به امری غیر ممکن برای عامه مردم است و این تکلیف از حکیم صادر نمی‌شود.

همچنان که مراد از تضییق، تضییق عرفی هم نیست؛ زیرا اولاً ظاهر روایات بر خلاف آن است.[2] ثانیاً مستفاد از برخی روایات جواز تأخیر نماز جمعه است که با تضییق ولو تضییق عرفی سازگار نیست. مانند صحیحه عبدالله بن سنان که در آن از پیامبر صلی‌الله علیه و آله نقل شده است که پیوسته نماز جمعه را بعد از رسیدن سایه شاخص به اندازه شراک (بند کفش) اقامه می‌کرده‌اند و این میزان تأخیر با مضیق‌بودن وقت نماز جمعه قابل جمع نیست.

۲. تضییق وقت نماز و بیان زوال به عنوان وقت نماز در روز جمعه تنها برای نماز جمعه بیان نشده است بلکه در مورد نماز ظهر روز جمعه یا به تعبیر مکتوبه که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را شامل می‌شود نیز بیان شده است و چون روشن است نماز ظهر در روز جمعه وقتی مضیق ندارد با این تعابیر نمی‌توان تضییق وقت جمعه را ثابت کرد.

بعد از بیان این دو وجه ایشان روایات تضییق را –که بیان کننده وقت نماز جمعه هنگام زوال است– حمل بر بیان وقت فضیلت نماز جمعه و عدم تأخیر وقت فضیلت از ابتدای وقت به مقدار انجام نوافل می‌دانند و می‌فرمایند: وقت فضیلت نماز روز جمعه، چه نماز جمعه و چه نماز ظهر، بر خلاف سایر روزها از ابتدای زوال آغاز می‌شود.

مقدمه دوم: به دلیل عدم دلالت روایات خاص باید به ادله بدلیت جمعه از ظهر رجوع کرد و اطلاق دلیل بدلیت، وقت را نیز شامل است، پس در نظر ابتدایی باید وقت جمعه را همان وقت ظهر دانست.

مقدمه سوم: اخذ به اطلاق بدلیت جایز نیست؛ زیرا:

---

۱. موسوعة الإمام الخویی، ج ۱۱، ص ۱۳۷.

۲. ایشان نکته‌ای را برای این ظهور بیان نفرموده‌اند؛ اما شاید نظر ایشان به تعلیق وقت نماز به زوال باشد و اینکه در روایات بیان شده وقت نماز جمعه وقت زوال است.

۱. مشهور به آن فتوی نداده‌اند.

۲. تسالم اصحاب تقریباً بر خلاف آن است.

۳. شاید عدم امتداد تا غروب در ذهن متشرعه مرتکز باشد.

٤. در شریعت نه در زمان پیامبر صلی‌الله علیه و آله و نه بعد از آن، تأخیر نماز جمعه از ابتدای وقت با وجود اغراض برای تأخیر مانند سفر، مرض و... معهود نیست. اگر تأخیر نماز جمعه جایز بود، باید ولو در یک مورد اتفاق می‌افتاد و به طور طبیعی حداقل در یک روایت به آن اشاره می‌شد. با این اوصاف قطع پیدا می‌شود که وقت نماز جمعه و ظهر متحد نیست.

مقدمه چهارم: باید اطلاق دلیل بدلیت را به قدر متیقن از تقیید، مقید کرد و قدر متیقن از تقیید، قول مشهور است.

نتیجه: وقت نماز جمعه تا رسیدن سایه شاخص به اندازه خود شاخص امتداد دارد.[1]

بررسی

ادعای اجماع

رجوع به کتاب منتهی، استظهار اجماع از کلام علامه را به ابهاماتی جدی دچار می‌کند. ایشان می‌فرمایند:

«مسئلة: و الوقت شرط للجمعة و هو الزوال إلى أن يصير ظل كل شيء مثله و هو مذهب علمائنا أجمع إلا ما نقله الشيخ في الخلاف عن السيد المرتضى قال: و في أصحابنا من قال: إنه يجوز أن تصلى الفرض عند قيام الشمس يوم الجمعة خاصة، و هو اختيار المرتضى. و الذي اخترناه قول أكثر أهل العلم.»[2]

ایشان در ابتدای مسئله، نظر خویش را به تمام علما به جز سید مرتضی – که مطابق نقل شیخ اقامه نماز جمعه پیش از زوال را جایز می‌دانند– نسبت می‌دهند. در دو سطر بعد نیز مختار خویش را قول اکثر اهل علم می‌دانند. دو نکته مبعد ادعای اجماع از جانب ایشان است:

نکته اول: اگر ایشان مدعِی اجماع باشند، عبارت منتهی دچار تناقض است؛ زیرا در ابتدا این قول به اجمع غیر از سید مرتضی نسبت داده شده و در انتها، قول اکثر اهل علم دانسته شده است.

نکته دوم: ایشان در ادامه تنها به بررسی ادله ابتدای نماز جمعه می‌پردازند و اقوال و ادله

۱. همان، ١٤٦– ١٤٧.

۲. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۵، ص ٣٤٥.

برخی از عامه را –که خواندن نماز جمعه را پیش از زوال جایز می‌دانند– بررسی و رد می‌کنند و هیچ سخنی از انتهای وقت نماز جمعه و ادله آن به میان نمی‌آورند. تنها در دلیلی که برای ابتدای وقت نماز جمعه بیان می‌کنند، می‌فرمایند:

«و لأنهما صلاتا وقت واحد فاتحد الوقت لهما كالتمام و القصر، و لأن الجمعة بدل فأشبهت المبدل، و لأن آخر وقتهما واحد فاتحد الأول كصلاة الحضر و السفر.»[1]

ایشان در این دلیل، آخر وقت جمعه و ظهر را واحد و آن را دلیل بر وحدت در ابتدای وقت می‌دانند. اگر علامه در این مسئله به دنبال بررسی آخر وقت جمعه بودند، باید حداقل به یکی از ادله آن اشاره می‌کردند وآخر وقت جمعه را مفروض و مقدمه برای دلیل اول وقت قرار نمی‌دادند. تمام این نکات سبب می‌شود در استظهار اجماع از کلام ایشان خدشه وارد شود.

به نظر می‌رسد علامه برای ابتدای وقت ادعای اجماع کرده و مختار خویش در انتهای وقت را به اکثر اهل علم نسبت می‌دهند و از بررسی ادله قول مختار در انتهای وقت در این مسئله صرف‌نظر می‌کنند.

استدلال محقق خویی

آنچه در کلام محقق خویی عجیب است، منحصر دانستن روایات دال بر تضییق در روایاتی است که وقت نماز جمعه را وقت زوال بیان کرده و سعی در توجیه این روایات کرده است، در حالی که در بررسی ادله تضییق بیان شد، چهار دسته روایات می‌توانند بیان‌کننده تضییق باشند که تنها دسته سوم، روایات مورد اشاره محقق خویی است که استدلال به آنها برای اثبات تضییق به نظر ناتمام است؛ اما ظهور دسته دوم که یا وقت نماز جمعه را مضیق بیان کرده است یا فعل پیامبر صلی‌الله علیه و آله را نیز در این زمینه نقل می‌کند، به هیچ‌وجه قابل انکار نیست. درنتیجه مقدمه اول استدلال محقق خویی ناتمام است و نمی‌توان به ادله بدلیت و تقیید آن به قدر متیقن تمسک کرد.

نکته دیگری که در کلام محقق خویی مبهم است، چگونگی ظهور روایات تضییق، در تضییق حقیقی و همچنین نحوه تعارض صحیحه عبدالله بن سنان که وقت نماز جمعه پیامبر صلی‌الله علیه و آله را رسیدن سایه به اندازه بند کفش دانسته، با تضییق عرفی است؛ زیرا ایشان نیز

---

۱. همان، ص ۳٤٦.

پذیرفته‌اند روایاتی که وقت نماز جمعه را وقت زوال دانسته‌اند، تنها برای بیان وقت فضیلت است و اینکه در روز جمعه وقت فضیلت بلافاصله بعد از زوال شروع می‌شود و مانند روزهای دیگر وقت نوافل بعد از زوال و قبل از نماز نیست.

صحیحه عبدالله بن سنان نیز به هیچ‌وجه با تضییق عرفی تنافی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد مراد از رسیدن سایه به اندازه بند کفش، کنایه از کمترین زمانی است که به واسطه آن علم به زوال حاصل می‌شود و این بیانی دیگر از تضییق عرفی است نه نفی‌کننده آن.

۴. وقت به میزان امتداد به میزان وقت ظهر

شهید اول به عنوان اولین فقیهی که بر این قول استدلال کرده‌اند، به بدلیت و اصالةالبقاء به عنوان ادله آن اشاره می‌کنند.[۱]

تقریب بدلیت

مقدمه اول: نماز جمعه بدل و جایگزین نماز ظهر است.

مقدمه دوم: روایاتی که زمان نماز جمعه را مضیق بیان کرده است، حمل بر بیان وقت فضیلت می‌شود.

مقدمه سوم: اطلاق بدلیت وقت را نیز شامل است.

نتیجه: وقت نماز جمعه مانند وقت نماز ظهر است.

تقریب اصالة البقاء

مقدمه اول: روایاتی که زمان نماز جمعه را مضیق بیان کرده است، حمل بر بیان وقت فضیلت می‌شود.

مقدمه دوم: هنگام زوال زمان نماز جمعه است.

مقدمه سوم: با شک در انتهای زمان نماز جمعه با فاصله انداختن از زوال، بعد از قدمین و رسیدن سایه به اندازه صاحب سایه بقای وقت را استصحاب می‌کنیم.

نتیجه: وقت نماز جمعه تا یقین به اتمام –که همان انتهای وقت نماز ظهر است– ادامه دارد.

بررسی

بدلیت

تقریب بدلیت فی‌نفسه مورد پذیرش است؛ اما با توجه به روایات متعددی که دال بر تضییق

---

۱. ذکری الشیعة في أحكام الشريعة، ج ٤، ص ۱۳۳.

است همچنین ضمیمه کردن سیره‌ای که محقق خویی فرمودند، تمسک به اطلاق بدلیت صحیح نیست.

اصالة البقاء

استصحاب نیز اصلی عملی است که در صورت نبود دلیل اجتهادی می‌توان به آن تمسک کرد و در بحث ما دلیل اجتهادی بر تضییق وجود دارد.

۵. وقت به میزان تا رسیدن سایه به دو قدم

مجلسی اول در روضة المتقین دلیل قول مختار خود را جمع بین روایات متعددی که وقت نماز جمعه را مضیق دانسته و روایات دیگری که وقت نماز عصر در روز جمعه را وقت نماز ظهر در روزهای دیگر بیان کرده است، می‌دانند.

تقریب بیان مجلسی اول

مقدمه اول: به حکم روایات متعدد، وقت نماز جمعه مضیق است.

مقدمه دوم: در غیر روز جمعه، ابتدای وقت فضیلت نماز ظهر –به خاطر انجام نوافل بعد از زوال– رسیدن سایه شاخص به دو قدم است.

مقدمه سوم: همین وقت در روز جمعه به حکم برخی از روایات صحیحه، متعلق به نماز عصر است.

نتیجه: انتهای وقت نماز جمعه، رسیدن سایه شاخص به دو قدم است.[۱]

روایاتی که وقت نماز جمعه را مضیق دانسته است، در بررسی دلیل قول ابی‌الصلاح بیان شد. روایاتی که وقت نماز عصر در روز جمعه را وقت نماز ظهر در روزهای دیگر می‌دانند نیز در همان بحث تحت عنوان صحیحه زراره،[۲] عبدالله بن مسکان[۳] و حلبی[۴] مطرح گردید.

بررسی

دو اشکال عمده به کلام مجلسی اول و تابعین ایشان وارد است:

۱. نهایت مطلبی که این روایات ثابت می‌کند، بیان آغاز وقت فضیلت نماز عصر در روز جمعه است و اینکه در روزهای دیگر آغاز وقت فضیلت نماز عصر چهار قدم است و در روز جمعه این زمان به دو قدم تقلیل پیدا می‌کند؛ اما هیچ‌یک از این روایات ظهور ندارند که

۱. روضة المتقین، ج ۲، ص ۷٤.
۲. تهذیب الأحکام، ج۳، ص ۱۳؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۱٦.
۳. همان.
٤. کتاب من لایحضره الفقیه، ج۱، ص ٤۱٦؛ وسائل الشیعة، ج۷، ص ۳۱۸.

با شروع وقت فضیلت نماز عصر در روز جمعه، وقت اجزای نماز جمعه نیز پایان می‌یابد. بله شاید بتوان ظهور در پایان وقت فضیلت نماز جمعه را پذیرفت.

۲. وقت فضیلت نماز ظهر در روزهای دیگر و وقت اتمام نوافل، مورد اختلاف است. به مشهور نسبت داده شده است که آغاز وقت فضیلت نماز ظهر زوال خورشید است،[۱] پس این روایات در نظر مشهور به این معناست که مکلف بعد از اتمام نماز جمعه بلافاصله نماز عصر را بخواند و منتظر رسیدن سایه شاخص به اندازه مثل-که در نظر ایشان ابتدای وقت فضیلت نماز عصر در روزهای دیگر است[۲]- نماند.

نتیجه گیری

اول وقت نماز جمعه زوال خورشید است وبا توجه به روایات متعددی که وقت نماز جمعه را مضیق بیان کرده‌اند و همچنین سیره -که در فعل پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله و امیر مؤمنان علیه السلام هیچ‌گاه نماز جمعه از زوال تأخیر نیفتاده است و اگر تأخیر مانند جمع بین نماز ظهر و عصر جایز بود، باید ولو یک بار صورت می‌گرفت- باید قائل به تضییق وقت نماز جمعه شد.

از سوی دیگر هیچ‌یک از تضییقاتی که برای نماز جمعه بیان شده است، شاهد واضحی ندارد.

در نتیجه تعیین مصداق تضییق به عرف واگذار شده است و نماز جمعه باید عرفا در ابتدای وقت و بدون تأخیر و تطویل غیر عادی در شروع و در اتمام، اقامه گردد.

فهرست منابع

۱. الأمالي (للصدوق)، إبن بابویه، محمد بن علی، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۶هش.

۲. البیان، محمد بن مکی، عاملی، شهید اول، یک جلد، محقق، قم، اول، ۱٤۱۲هق.

۳. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بن إبراهیم، بحرانی، آل عصفور، ۲۵جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱٤۰۵هق.

٤. الخلاف، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، ٦ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱٤۰۷هق.

۵. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، محمد بن مکی، عاملی، شهید اول، ۳جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دوم، ۱٤۱۷هق.

٦. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كلانتر)، زین الدین بن علی، عاملی، شهید ثانی، ۱۰جلد، کتابفروشی داوری، قم، اول، ۱٤۱۰هق.

---

۱. موسوعة الإمام الخويي، ج ۱۱، ص ۱٤۷.

۲. العروة الوثقى، ج ۱، ص ۵۱۸.

٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوی، محمد بن منصور بن احمد، إبن ادريس، حلی، ٣جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، دوم، ١٤١٠ هـق.

٨. العروة الوثقی، سيد محمد کاظم طباطبايی، يزدی، ٢ جلد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، دوم، ١٤٠٩ هـق.

٩. الفقه – فقه‌الرضا، منسوب به امام رضا، علی بن موسی عليهما السلام، يک‌جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، مشهد، اول، ١٤٠٦ هـق.

١٠. الكافي، محمد بن يعقوب، کلينی، أبوجعفر، ٨جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران، چهارم، ١٤٠٧ هـق.

١١. الكافي في الفقه، تقی الدين بن نجم‌الدين، أبوالصلاح، حلبی، يک جلد، کتابخانه عمومی امام اميرالمؤمنين عليه السلام، اصفهان، اول، ١٤٠٣ هـق.

١٢. المبسوط في فقه الإمامية، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، ٨جلد، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران، سوم، ١٣٨٧ هـق.

١٣. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد، برقی، أبوجعفر، ٢جلد، دار الكتب الإسلامية، قم، دوم، ١٣٧١ هـق.

١٤. المسائل الواضحة، محمد علی، اراکی، ٢جلد، انتشارات دفتر تبليغات اسلامی حوزه علميه قم، قم، اول، ١٤١٤ هـق.

١٥. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، احمد بن محمد مقری، فيومی، يک‌جلد، منشورات دار الرضي، قم، اول.

١٦. المعتبر في شرح المختصر، جعفر بن حسن، نجم‌الدين، محقق، حلی، ٢جلد، مؤسسه سيدالشهداء عليه السلام، قم، اول، ١٤٠٧ هـق.

١٧. المقنعة، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، مفيد، بغدادی، يک‌جلد، کنگره جهانی هزاره شيخ مفيد، قم، اول، ١٤١٣هـق.

١٨. المهذب، قاضی، عبدالعزيز، إبن براج، طرابلسی، ٢جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، اول، ١٤٠٦ هـق.

١٩. النهاية في غريب الحديث و الأثر، مبارک بن محمد، إبن اثير جزري، قم، چاپ چهارم، ١٣٦٧ هـش.

٢٠. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوی، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، يک‌جلد، دار الكتاب العربي، بيروت، دوم، ١٤٠٠ هـق.

٢١. الوسيلة إلی نيل الفضيلة، محمد بن علی بن حمزه، طوسی، يک‌جلد، کتابخانه آية‌الله‌مرعشی نجفی، قم، اول، ١٤٠٨ هـق.

٢٢. إشارة السبق إلی معرفة الحق، علی بن حسن، إبن ابی‌المجد، حلبی، يک‌جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، اول، ١٤١٤ هـق.

٢٣. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، محمد بن حسين، قطب‌الدين، کيدری، يک‌جلد، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، اول، ١٤١٦ هـق.

٢٤. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی، اصفهانی، مجلسی دوم، ٢٦جلد، مؤسسة الطبع و النشر، بيروت، اول، ١٤١٠ هـق.

٢٥. تحرير الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامية، جعفر بن حسن، نجم الدين، محقق، حلی، ٦جلد، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، اول، ١٤٢٠ هـق.

۲۶. تحریر الوسیلة، سید روح‌الله موسوی، خمینی، ۲جلد، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم، اول، [بی تا].

۲۷. تذکرة الفقهاء، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ۱٤جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، [بی تا].

۲۸. تهذیب الأحکام، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، ۱۰جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چهارم، ۱٤۰۷ هـق.

۲۹. جامع المقاصد في شرح القواعد، علی بن حسین، کرکی، عاملی، محقق ثانی، ۱۳جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، دوم، ۱٤۱٤ هـق.

۳۰. جامع عباسی و تکمیل آن، نظام بن حسین، محمد بن حسین و ساوجی، بهاء الدین، عاملی، یک‌جلد، مؤسسة منشورات الفراهاني، تهران، اول، [بی تا].

۳۱. جمل العلم و العمل، علی بن حسین موسوی، شریف مرتضی، یک‌جلد، مطبعة الآداب، نجف اشرف، اول، ۱۳۸۷هـق.

۳۲. حیاة إبن أبي‌عقیل و فقهه، حسن بن علی بن ابی‌عقیل حذاء، عمانی، یک‌جلد، مرکز المعجم الفقهي، قم، اول، ۱٤۱۳ هـق.

۳۳. ذخیرة المعاد في شرح الإرشاد، محمد باقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ۲جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ۱۲٤۷ هـق.

۳٤. ذکری الشیعة في أحکام الشریعة، محمد بن مکی، عاملی، شهید اول،٤جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ۱٤۱۹ هـق.

۳۵. رجال الطوسي، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، محقق: جواد قیومی اصفهانی، ۱ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱٤۲۷ هـ ق.

۳٦. رجال النجاشي –فهرست أسماء مصنفي الشیعة نجاشی،احمد بن علی، أبوالحسن، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱٤۰۷ هـق.

۳۷. روضة المتقین في شرح من لا یحضره الفقیه، محمد تقی، اصفهانی، مجلسی اول، ۱۳ جلد، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، قم، دوم، ۱٤۰٦ هـق.

۳۸. ریاض المسائل، سید علی بن محمد طباطبایی، حائری، ۱٦جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ۱٤۱۸ هـق.

۳۹. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، جعفر بن حسن، نجم‌الدین، محقق، حلی، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ۱٤۰۸ هـق.

٤۰. عیون أخبار الرضا علیه السلام، محمد بن علی، إبن بابویه، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ هـق.

٤۱. غایة المرام في شرح شرائع الإسلام، مفلح بن حسن (حسین)، صیمری، ٤جلد، دار الهادي، بیروت، اول، ۱٤۲۰ هـق.

٤۲. غنائم الأیام في مسائل الحلال و الحرام، أبوالقاسم بن محمد حسن، گیلانی، میرزای قمی، ٦جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱٤۱۷ هـق.

٤۳. غنیة النزوع إلی علمي الأصول و الفروع، حمزة بن علی حسینی، إبن زهره، حلبی، یک‌جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، اول، ۱٤۱۷ هـق.

٤٤. فرهنگ ابجدی بستانی، فؤاد افرام، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ هـش.

٤۵. فقه الصادق علیه السلام، سیدصادق حسینی روحانی، قمی، ۲٦ جلد، دار الکتاب– مدرسه امام صادق علیه السلام، قم، اول، ۱٤۱۲ هـق.

٤٦. فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، قم، چاپ اول، ١٤٢٠ هـق.

٤٧. کتاب نکاح، سید موسی شبیری، زنجانی، ٢٥جلد، مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز، قم، اول، ١٤١٩ هـق.

٤٨. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، جعفر بن خضر مالکی، نجفی، کاشف الغطاء، ٤جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٢٢ هـق.

٤٩. کفایة الأحکام، محمد باقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ٢جلد، انتشارات مهدوی، اصفهان، اول، [بی تا].

٥٠. لسان العرب، محمد بن مکرم، إبن منظور، بیروت، چاپ سوم، ١٤١٤ هـق.

٥١. لوامع صاحبقرانی، محمد تقی، اصفهانی، مجلسی اول، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ١٤١٤ هـق.

٥٢. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد، اردبیلی، ١٤جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٠٣ هـق.

٥٣. مجموعة فتاوی إبن بابویه، علی بن بابویه، قمی، صدوق اول، یک‌جلد، قم، اول.

٥٤. مجموعة فتاوی إبن جنید، محمد بن احمد کاتب بغدادی، إبن جنید، اسکافی، یک‌جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤١٦ هـق.

٥٥. مختلف الشیعة في أحکام الشریعة، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ٩جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دوم، ١٤١٣ هـق.

٥٦. مدارک الأحکام في شرح عبادات شرائع الإسلام، محمد بن علی موسوی، عاملی، ٨جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، بیروت، اول، ١٤١١ هـق.

٥٧. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی، اصفهانی، مجلسی دوم، ٢٦جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران، دوم، ١٤٠٤ هـق.

٥٨. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، زین الدین بن علی، عاملی، شهید ثانی، ١٥جلد، مؤسسة المعارف الإسلامیة، قم، اول، ١٤١٣ هـق.

٥٩. مستند الشیعة في أحکام الشریعة، مولی احمد بن محمد مهدی، نراقی، ١٩جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ١٤١٥ هـق.

٦٠. مصباح المتهجد، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، ٢جلد، مؤسسة فقه الشیعة، بیروت، اول، ١٤١١ هـق.

٦١. معالم‌الدین في فقه آل یاسین، شمس الدین محمد بن شجاع القطان، حلی، ٢جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، اول، ١٤٢٤ هـق.

٦٢. مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامة، سید جواد بن محمد حسینی، عاملی، ٢٣جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤١٩ هـق.

٦٣. المقنع، محمد بن علی بن بابویه، قمی، صدوق، در یک جلد، مؤسسه امام هادی علیه السلام، قم، اول، ١٤١٥ هـق.

٦٤. ملاذ الأخیار في فهم تهذیب الأخبار، محمد باقر بن محمد تقی، اصفهانی، مجلسی دوم، قم، چاپ اول، ١٤٠٦ هـق.

٦٥. من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه، قمی، صدوق، ٤جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دوم، ١٤١٣ هـق.

٦٦. منتهی المطلب في تحقيق المذهب، حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ١٥جلد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، اول، ١٤١٢ هـق.
٦٧. موسوعة الإمام الخويی، سيد أبوالقاسم موسوی، خويی، ٣٣جلد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخويی، قم، اول، ١٤١٨ هـق.
٦٨. نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ٢جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، اول، ١٤١٩ هـق.
٦٩. وسائل الشيعة، محمد بن حسن، حر، عاملی، ٣٠ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، اول، ١٤٠٩ هـق.

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال سوم، پیش‌شماره‌ی دوازدهم، پاییز ۹۳



فقه رسانه

گفتگو با حجة الاسلام والمسلمین محمدعلی حیدری

حجة الاسلام و المسلمین محمد علی حیدری در دوره‌ی خارج فقه و اصول در محضر اساتیدی چون حضرات آیات میرزا جواد تبریزی، سید موسی شبیری زنجانی، سید کاظم حائری، سید محمود هاشمی شاهرودی، سید احمد مددی و صادق لاریجانی کسب فیض کرده است. ایشان از سال ۱۳۸۰ به تدریس سطوح عالی اشتغال دارند و نزدیک به یک دهه سابقه‌ی پژوهش و تدریس در دو حوزه‌ی فقه سیاسی و فقه رسانه را در حوزه و دانشگاه دارا می‌باشند.

● **تااجتهاد: لطفاً تعریف فقه رسانه و تفاوت آن با فقه ارتباطات را بیان فرمایید. همچنین رابطه‌ی فقه ارتباطات و فقه معاشرت و فقه تبلیغ را نیز توضیح دهید.**

فقه علمی است که به احکام افعال مکلفین می‌پردازد و بیشتر بحث افعال جوارحی در آن مطرح است تا افعال جوانحی؛ یعنی احکام پنجگانه وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت بیشتر در مورد افعال جوارحی مطرح می‌شود. اما ارتباطات را در ارتباط‌شناسی به چند قسم قابل تقسیم می‌دانند: ارتباط شخص با خود، ارتباط با خدا، ارتباط با انسان‌های دیگر و ارتباط با طبیعت که شامل طبیعت جاندار و طبیعت بی‌جان می‌شود؛ ولی علم ارتباطات (communication) در علوم انسانی تنها ارتباط انسان با انسان دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهد. اینکه ارتباط اساساً چگونه ایجاد می‌شود؟ مدل‌های این ارتباط چیست؟ پارازیت این ارتباط چه چیزهایی هستند؟ در مباحث ارتباط‌شناسی(communicology) این بحث‌ها مورد دقت واقع می‌شود و نیز مباحث نظریات ارتباطات و ارتباطات انسانی به این بحث می‌پردازند؛ پس بحث ارتباطات در مورد ارتباط انسان با انسان‌های دیگر است؛ مقصود، ارتباط به وسیله پیام است. یعنی تفهیم و تفهم و پیام‌هایی که در این ارتباط صادر یا دریافت می‌شود، اعم از اینکه ارسال یا دریافت پیام به وسیله ارتباط چهره به چهره باشد یا وسایل ارتباط جمعی. اگر از سوی وسایل ارتباط جمعی باشد، «ارتباط از سوی رسانه» گفته می‌شود و اگر غیر از آن باشد، «ارتباطات چهره به چهره» نامیده می‌شود. پس فقه ارتباطات هم شامل فقه رسانه یعنی رابطه افراد با هم از طریق وسایل ارتباط جمعی و هم ارتباط چهره به چهره می‌شود؛ البته مباحث دیگری هم در فقه ارتباطات مطرح است که مستقیماً بر ارتباط به معنای پیام متمرکز نیستند؛ مثل مالکیت رسانه که در مباحث فقهی باید طرح شود همان‌طور که در حقوق هم مطرح است؛ مالکیت معنوی هم یکی از بحث‌هاست؛ موضوع صحبت ما در این جلسه مباحث ارتباطات از حیث پیام و ارسال و دریافت پیام است و حیطه‌های دیگر مثل مالکیت پیام، مالکیت رسانه و... را مطرح نمی‌کنیم.

اما در مورد تفاوت فقه ارتباطات و فقه رسانه باید گفت که اگر ارسال و دریافت پیام در قالب وسایل ارتباط جمعی موضوع بررسی فقهی باشد، به آن فقه رسانه می‌گویند. توجه داشته باشید که ارسال و دریافت پیام از طریق وسایل ارتباط جمعی، مسائل فقهی مختص به خود را دارد. ارتباط چهره به چهره هم داخل در بحث فقه ارتباطات است؛ ولی داخل در فقه رسانه نیست. در پرسش‌های شما از فقه معاشرت و فقه تبلیغ سخن به میان آمده بود فقه معاشرت با فقه ارتباطات به معنای عامش هیچ تفاوتی ندارد. در فقه معاشرت

ارتباط کلامی و غیر کلامی مورد بحث قرار می‌گیرد، در ارتباطات نیز، هم ارتباطات کلامی و هم غیر کلامی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ پس فقه ارتباطات و فقه معاشرت هر دو همان مقوله پیام را مورد بررسی قرار می‌دهند، چون آنچه در معاشرت مورد توجه قرار می‌گیرد، پیام‌هایی است که رد و بدل می‌شود؛ اعم از کلامی و غیر کلامی و این همان ارتباطات است. حال اگر جنبه‌های غیر پیامی را بتوان در معاشرت فرض کرد، آن‌گاه فقه ارتباطات از فقه معاشرت تمایز پیدا می‌کند. رابطه فقه رسانه و فقه تبلیغ، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا در تبلیغ همان طور که از ارتباط چهره به چهره استفاده می‌شود، از وسایل ارتباط جمعی هم استفاده می‌شود؛ ولی فقط برای پیام‌رسانی تأثیرگذار. اما در فقه ارتباطات فقط پیام رسانی مؤثر بررسی نمی‌شود بلکه هر نوع پیامی اعم از مؤثر و غیر مؤثر مورد بحث است. آنچه توسط وسایل ارتباط جمعی توزیع می‌شود گاهی برای تبلیغ است و گاهی برای تبلیغ نیست؛ پس رابطه این دو عموم و خصوص من وجه است.

• تا اجتهاد: بین فقه رسانه و اخلاق رسانه چه نسبتی وجود دارد؟

در سنت پژوهش مغرب زمین، در امور اجتماعی چیزی به نام فقه وجود ندارد؛ به همین دلیل اعتقاد دارند که علاوه بر بحث حقوق در عرصه‌های مختلف باید یک نیروی کنترل از درون را هم تقویت کنند، برای همین بحث اخلاق کاربردی را در کنار حقوق، به طور جدی مطرح کرده‌اند. پس در عرصه رسانه، بحث اخلاق رسانه را مطرح کرده‌اند؛ همان‌طور که در عرصه تجارت، اخلاق تجارت و در عرصه پزشکی، اخلاق پزشکی را مطرح کرده‌اند. جالب است که این بحث‌ها با گرایش‌های مختلف در سطح دکتری دنبال می‌شوند؛ مثلاً در دانشکده‌هایشان اخلاق بورس را در سطح دکتری دنبال می‌کنند یا شاخه‌های مختلف در اخلاق تجارت و اخلاق پزشکی دارند؛ برای مثال یکی از مسئله‌های اخلاق پزشکی آنها این است که اگر جنینی به دنیا بیاید و ناقص‌الخلقه باشد، از لحاظ اخلاق پزشکی سقط او اخلاقی است یا غیر اخلاقی؟ سقط نکردنش اخلاقی است یا غیر اخلاقی؟ بیماری که مشرف به مرگ است و درد و زجر می‌کشد، آیا تسریع در مرگ او فعل اخلاقی است یا نه؟ آیا سرعت ندادن در مرگ او کار اخلاقی است یا غیر اخلاقی؟ اینها در حیطه اخلاق کاربردی در علم اخلاق از منظر آنها مورد بحث قرار می‌گیرد. یک اخلاق هنجاری هم دارند که اخلاق کلی است و آن چیزی که در علم اخلاق ما وجود دارد، همین اخلاقِ هنجاری است؛ یعنی کلیات خوب‌ها و بدها کدام‌اند؟ اما اخلاق کاربردی آنها مسائل اخلاقی است که در تزاحم مطرح می‌شوند که آیا در تزاحم هم این فعل اخلاقی است یا غیر اخلاقی؟ در

واقع کلیاتی هستند که در یک مورد به تزاحم رسیده‌اند؛ مثل بحث اجتماع امر و نهی و تمام موارد تزاحم مطرح در فقه و اصول ما که به صورت مسئله‌محور در اخلاق کاربردی‌شان مطرح می‌کنند.

در مورد رسانه نیز همین‌طور است؛ یک اخلاق کاربردی دارند که آن را در عرصه رسانه مطرح می‌کنند که آیا افعال مختلف در عرصه رسانه اخلاقی است یا غیر اخلاقی؟ انواع دروغ‌هایی که در موارد تزاحم، رسانه مجبور است بگوید؛ همچنین انواع افشای حریم خصوصی و ورود به حریم خصوصی که رسانه مجبور است وارد شود که اگر وارد آن نشود، چه بسا فساد مالی، توسعه پیدا کند، فساد اقتصادی، توسعه پیدا کند؛ اینجا اگر رسانه بخواهد وارد شود، به حریم خصوصی وارد شده است و اگر وارد نشود، به توسعه فساد کمک کرده است. امثال این بحث‌ها را در اخلاق رسانه مطرح می‌کنند. تمام بحث‌های اخلاق رسانه در غرب، در سنت پژوهشی ما همان بحث‌های فقهی است؛ مسائل اخلاق تجارت، مسائل اخلاق پزشکی و مثل آن، همه در حیطه مسائل فقهی هستند، حتی یک مورد بحث غیر فقهی پیدا نمی‌کنید.

حال این بحث اخلاق رسانه وقتی وارد کشور ما می‌شود از کسانی که از حیطه فقه اطلاعی ندارند، توقع نمی‌رود که به ماهیت فقهی بحث پی ببرند و بگویند درباره فقه رسانه بحث می‌کنیم و نه اخلاق رسانه، این افراد می‌گویند ما داریم مسائل اخلاق رسانه را مطرح می‌کنیم. ولی عجیب اینجاست که در برخی مراکز مربوط و مرتبط با حوزه علمیه این بحث به عنوان اخلاق پیگیری می‌شود در حالی که در حوزه باید برای همگان مشخص باشد که این بحث‌ها فقهی هستند؛ حیطه اخلاق و فقه را در این مسائل باید بتوانند تمییز بدهند، چون اینها بحث‌هایی است که فقط باید با روش فقهی حل شود و از نظر موضوع هم فقهی‌اند.

پس آنچه تاکنون به عنوان اخلاق رسانه مطرح شده در حقیقت، «فقه رسانه» است؛ چون موضوعات مسائل و روش تحقیق همه آنها فقهی است. اما آیا در سنت پژوهشی حوزوی نیز علاوه بر فقه رسانه می‌توان اخلاق رسانه‌ای تعریف کرد که موضوعات مسائلش متفاوت از فقه رسانه باشد؟ پاسخ مثبت است. البته تا آنجا که من اطلاع دارم، اخلاق رسانه‌ای با این مشخصات تاکنون ارائه نشده است و جای خالی پژوهش‌های آن احساس می‌شود و ابزار دقیق پژوهش آن نیز بیش از همه جا در اختیار حوزه‌های علمیه است. ما باید طبق سنت پژوهشی‌مان در حوزه، علم چنین اخلاق رسانه‌ای را تولید کنیم که ان شاء الله می‌تواند در

آینده از بدایع علمی این حوزه باشد. این اخلاق رسانه‌ای که عرض می‌کنم چیست؟ در سنت علمی و پژوهشی حوزه‌های علمیه آنچه مربوط به صفات و خلق و خو می‌شود (اعم از صفات رذیله و صفات حمیده) در علم اخلاق بحث می‌شود؛ یعنی بحث می‌شود چه صفاتی صفات رذیله و چه صفاتی صفات حمیده‌اند؛ همچنین در علم اخلاق بحث می‌شود که چه افعالی برای ایجاد صفات رذیله علت می‌شوند و چه افعالی برای ایجاد صفات حمیده؟ اینها در علم اخلاق از حیث علیت افعال برای ایجاد صفات بحث می‌شود؛ همچنین بحث می‌شود چه افعالی باعث می‌شوند صفات رذیله از میان بروند؛ اما اینکه حرام است یا حرام نیست، جایز است یا جایز نیست، واجب است یا واجب نیست، در حیطه علم فقه است. مثال برای بحث‌های علم اخلاق در بعد علیت افعال نسبت به صفات این است که چه افعالی موجب دنیا دوستی می‌شود؟ چه افعالی موجب ایجاد صفت حسادت می‌شود؟ چه افعالی موجب برطرف شدن صفت حسادت می‌شود؟ چه افعالی موجب ایجاد صفت بخل می‌شود و چه افعالی موجب برطرف شدن آن می‌شود؟

حال آیا رسانه می‌تواند یک صفت رذیله در انسان ایجاد کند؟ (منظورم پیام‌های رسانه است) بله! پیام‌های رسانه صددرصد می‌تواند انسان را دنیادوست کند همان‌طور که می‌تواند نفرت به دنیا را در انسان ایجاد کند. این که چه پیامی موجب ایجاد چه صفات حمیده یا رذیله‌ای می‌شود، باید در اخلاق رسانه به معنای درست کلمه مورد بحث قرار گیرد. این اخلاق رسانه‌ای که عرض می‌کنم تا آنجا که من مطالعه کرده ام در اخلاق رسانه‌ای غرب نیست. آنها از حیث افعال بحث می‌کنند و اصلاً کاری به خصوصیات و صفات ندارند. پس آن چیزی که اکنون به عنوان اخلاق رسانه مطرح است، در واقع فقه رسانه است چون مسائلش فقهی است؛ اما طبق سنت پژوهشی حوزه‌های علمیه اسلامی – بخصوص شیعی– ما حتماً نیازمند اخلاق رسانه‌ی اسلامی هستیم که مسائل و قضایایش تاکنون تولید نشده است.

• **تااجتهاد: ضرورت و اهمیت فقه رسانه را بیان فرمایید.**

من در ابتدا باید به این نکته اشاره کنم که فقه رسانه تا حدود زیادی در فقه ما بوده؛ اما باید بدانیم فقه موجود در کجای فقه رسانه ایستاده است تا بتوانیم ضرورت تولید فقه جامع رسانه را بیشتر مورد بحث قرار بدهیم. بسیاری از مباحث ابواب مکاسب محرمه بحث‌های فقه ارتباطات و فقه رسانه هستند. بحث هایی مثل غیبت، بهتان، سب، کذب، افشای اسرار، تجسس و مثل آن، موضوعات فقه رسانه و فقه ارتباطات هستند که تاکنون در فقه موجود

ما مورد بحث قرار گرفته است. بسیاری از مسائل فقه رسانه در این فقه موجود مورد بحث قرار می‌گیرد؛ چون اینها از حیث حرمت، وجوب، اباحه و... نیازمند کشف احکام هستند؛ اما وسایل ارتباط جمعی مسائل جدیدی را ایجاد کرده‌اند؛ مسائل مستحدثه‌ای که فقه رسانه جدید باید به حل و بررسی اینها بپردازد. من اینها را در سه حیطه بیان می‌کنم که هم ضرورت فقه رسانه، یعنی ضرورت تولید مسائل جدید فقه رسانه و حل مسائل جدید را پوشش می‌دهد که چه ضرورتی دارد و هم مجبور می‌شوم تا حدودی وارد قلمرو مسائل فقه رسانه شوم؛ چون اگر این مسائل باز نشود، اصل ضرورتش هم آشکار نمی‌شود. فقه رسانه جدید در سه حیطه باید وارد عرصه شود و مسائل را حل کند:

فقه رسانه باید مصادیق فقهی عناوینی که در مکاسب محرمه مورد بحث قرار می‌گیرد (مثل غیبت، کذب، بهتان و...) را در وادی رسانه کشف کند و تشخیص بدهد؛ یعنی اگر شما به طور متمرکز به عنوان فقه رسانه فعالیت علمی نداشته باشید، با توجه به سرعت تصاعدی تکثیر رسانه‌های جدید، بسیاری از مصادیق این عنوان‌های فقهی کشف نمی‌شوند و مردم مؤمن و متدین ما به مسائل شرعی و حلال و حرام خود در باب رسانه آگاه نمی‌شوند و متوجه نمی‌شوند که این کاری که در رسانه در حال انجام است، حرمت دارد. مثال‌های روشن ـ که از موارد قدیمی کارهای رسانه‌ای می‌باشدـ دوربین مخفی است که در بسیاری از موارد، مصداق تجسس است و پخش فیلمی که با دوربین مخفی ضبط شده است، مصداق غیبت است؛ پس کشف مصادیق ساده عناوین فقهی در رسانه یکی از کارها در این بحث است؛ مثلاً وارد شدن با دوربین روشن در حیطه‌های حریم خصوصی به اسم خبرنگاری آزاد یا خبرنگاری غافلگیرانه یا خبرنگاری شکار لحظات، در بسیاری موارد، مصداق تجسس است و پخش چنین فیلمی، در بسیاری از موارد، مصداق غیبت است، همچنان که اصل کارگذاشتن دوربین مخفی، مصداق تجسس و پخش تصاویرش در بسیاری از موارد، مصداق غیبت است. بسیاری از موارد اعانه بر اثم است؛ بسیاری از ترکیب فیلم‌ها، بهتان است؛ برخی از این ترکیب‌ها که به عنوان مستند ارائه می‌شوند مصداق کذب‌اند. باید این مصادیق بازگو و مطرح شود تا بسیاری از حرام‌هایی که اکنون اتفاق می‌افتد، ان شاء الله اتفاق نیفتد. این کار اول و ساده فقه رسانه است.

دومین کاری که باید فقه رسانه انجام دهد، تحلیل برخی از عناوین جدید رسانه‌ای و باز گرداندن آن‌ها به عناوین فقهی است؛ مثلاً کاریکاتور موضوعاً چیست؟ کاریکاتور یک عنوان رسانه‌ای و هنری است وقتی شما آن را به صورت فقهی بررسی می‌کنید، می‌بینید چند عنوان

فقهی شاملش می‌شود. مثلاً کاریکاتور در برخی از موارد مصداق تمسخر است، در برخی از موارد صرفاً مصداق طنز انتقادی است که می‌تواند نوعی نهی از منکر تلقی شود. اصلاً اینکه طنز انتقادی ماهیتاً چیست؟ و مرز ظریف و دقیقش با تمسخر کجاست؟ طنز انتقادی تا کجا پیش رود، تمسخر نیست؟ و از کجا به بعد تمسخر خواهد بود؟ سابقاً شکل‌های تمسخر، ساده‌تر بودند؛ یعنی اگر افراد می‌خواستند به این کار اقدام کنند، زبان شعر و هجو بوده و این هجو را به صورت شعر یا نثر و در یک قالب معلوم و مشخصی انجام می‌دادند؛ ولی الآن تمام قالب‌های هنری به خدمت طنز انتقادی در آمده‌اند و به طور روز افزون در حال افزایش اند. قالب‌های جدیدی که در شبکه‌های اجتماعی ایجاد شده گواه این مدعاست. امروزه بسیاری از نقدهای اجتماعی و به تعبیر ما نهی از منکرها، در قالب طنز صورت می‌گیرد؛ لذا یک صورت جدید از انتقاد به وجود آمده است که در آن انواع تمسخر وجود دارد. چه بسا در فرهنگ مغرب زمین آنقدر برای آبروی افراد اعتبار قائل نباشند یا حداقل در موارد تزاحم آنقدر اعتبار قائل نباشند که تعیین دقیق این مرزها برایشان مهم باشد؛ اما در فرهنگ اسلامی ـ به‌خصوص مکتب اهل‌بیت علیهم السلام که آبروی انسان ارزش ویژه‌ای دارد ـ این تبیین باید به طور دقیق صورت گیرد. این کار دومی است که باید فقه رسانه انجام دهد؛ یعنی تحلیل عناوین جدید رسانه‌ای به عنوان‌های فقهی.

الآن وسایل ارتباط جمعی همان موضوعات فقهی سابق را - که احکام سابق را داشت- به گونه دیگری جلوه می‌دهد یا پیاده می‌کند که هیچ فقیهی صددرصد نمی‌تواند حکم کند که این موضوع، همان موضوع سابق است و همان حکم سابق را خواهد داشت. پس موضوع تغییر نکرده و این مصداق جدید، همان مصداق سابق است؛ ولی با این حال به دلیل طرحش در وسایل ارتباط جمعی ابداً نمی‌تواند حکم سابق را داشته باشد؛ مثلاً خواستگاری اینترنتی، موضوعش دقیقاً همان موضوع خواستگاری است یعنی موضوعش مردی است که خواستگار زن مشخصی است؛ اما چون در محیط مجازی صورت می‌گیرد، مسئله جدید ایجاد می‌کند. برای توضیح، در روایات ما هست و تمام فقها هم به اختلاف مرتبه در اصلش این فتوا را داده‌اند که هنگام خواستگاری، مردی که اراده می‌کند با زنی ازدواج کند، می‌تواند به موی آن زن و محاسنش نگاه کند. حتی در برخی از روایات آمده است: «**تُرَقِّقُ لَهُ الثِّيَاب**»؛[1] که با تعبیر برخی از فقها به معنای لباس بدن نماست هر چند به تعبیر برخی دیگر، به معنای کم کردن لباس است؛ چون مرسوم بوده که لباس‌های متعدد

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۹۰.

بر روی هم می‌پوشیده‌اند. برخی از فقها مثل صاحب جواهر و بسیاری از فقهای دیگر به اطلاق بعضی از روایات تمسک کرده‌اند؛ مثلاً از روایتی که راوی در آن از امام معصوم علیه السلام سؤال می‌کند: «**أینظر إلیها؟**» و امام علیه السلام پاسخ می‌دهد: «**نعم!**»[1] از لفظ «**الیها**» استفاده اطلاق کرده‌اند که می‌تواند تمام بدن جز عورت او را ببیند. البته در زمان سابق امکان اجرای این حکم حتی به ندرت هم نبوده؛ یعنی شاید از بین هزاران خواستگاری حتی یک مورد این امکان نبود که زنی حاضر باشد خود را این چنین کشف کند؛ حتی امکان نگاه کردن به مو (حداقل در تاریخ معاصر تا آنجا که ما از مباحث تاریخ اجتماعی معاصر اطلاع داریم) نبوده است تا چه رسد به نظر به محاسن بیش از مو یا نظر به کل بدن؛ اما وسایل ارتباط جمعی جدید (مثل اینترنت) این امکان را ایجاد کرده است که زنان و دختران بسیاری که در معرض خواستگاری شخص مشخصی هستند، کشف حجاب کنند البته این مسئله در جای خود بررسی روان‌شناختی شده که چه می‌شود شخص حاضر است در اینترنت کشف حجاب کند، ولی در عرصه خارج از فضای مجازی این کار را انجام نمی‌دهد! در فضای مجازی پرده‌های حیا به علت‌های معلوم و مشخصی کنار می‌رود و افرادی حاضرند این کشف حجاب را صورت بدهند، خیلی بیش از آنچه در فضای حقیقی اتفاق می‌افتد. البته نه اینکه برای تمام افراد و یا اکثر افراد اتفاق بیفتد ولی برای تعداد زیادی این اتفاق می‌افتد.

حال بیایید آن عمومات را بر این مورد تطبیق دهیم: فرض کنید - این فرض هم اصلاً فرض دور از ذهنی نیست؛ الآن در حد بسیار زیادی است و همین طور رو به زیاد شدن است- مردی می‌خواهد با زنی با مشخصاتی خاص ازدواج کند. اول پروفایل و مشخصات خانم‌ها را در صفحه‌ای می‌بیند، آن‌گاه از بین هزار زن -که پروفایل آنها را می‌بیند- مشخصات چند ده نفر را با ملاک‌های خود مناسب می‌یابد. پس از دیدن پروفایل، سراغ زن شماره یک می‌آید تا چهره و خصوصیات ظاهری او را ببیند و فرض کنید آن زن بتواند به صورت آنلاین خودش را به نمایش بگذارد. اگر فتوای رؤیت آنلاین مثل فتوای رؤیت مستقیم باشد ـ که بسیاری از فقها هم این فتوا را دارند ـ این شخص می‌تواند یک به یک تمام آن خانم‌ها را ببیند؛ زیرا وقتی نفر اول را دید می‌گوید شاید نفر دوم خصوصیات بهتری داشته باشد و شرعاً می‌تواند ببیند. زن دوم را دید بگوید: این را پسندیدم؛ ولی ممکن است سومی را بهتر بپسندم و اگر بپسندد واقعاً می‌خواهد با او ازدواج کند. این آقا می‌تواند در یک روز به طور کاملاً مشروع، افراد بسیاری را عریان ببیند. از سوی دیگر آن خانم هم

1. کافی، ج ۵، ص ۳٦۵، ح ۱.

چه بسا از میان خواستگارهای بسیاری که او را پسندیده‌اند، با دیدن پروفایل‌ها، چندین نفر را انتخاب کرده باشد که شرایطشان به هم می‌خورد؛ لذا می‌تواند برای همه آنها کشف حجاب کند. حالا تعداد اینها را در هم ضرب کنید و ببینید چه آمار عجیبی به دست می‌آید.

این را هم می‌دانید که این موضوع در روایات ما هم هست که باید به قصد ریبه نگاه نکند، قصدش باید ازدواج باشد؛ اما حتی اگر بداند به ریبه می‌افتد، اشکالی ندارد نگاه کند. به فتوای همه فقها و صریح روایات حتی می‌تواند نظر مطالعه‌ای داشته باشد نه یک نگاه آنی. فرق جواز نظر در خواستگاری با جواز نظر در فتوای فقهایی که حکم به جواز نظر به وجه و کفین داده‌اند، همین است که در خواستگاری نظر مطالعه‌ای حکم جواز دارد؛ اما در نظری که بعضی از فقها حکم به جواز آن در روزمره داده‌اند، نظر عادی است وگرنه فقها فتوا به جواز نظر مطالعه‌ای در شرایط عادی نمی‌دهند.

اگر همان موضوع سابق در اینجا همان حکم سابق را داشته باشد، «نظر کردن به نامحرم» در این حد از کشف با این تعداد بسیار زیاد و عجیب تجویز می‌شود و از سوی دیگر «کشف حجاب» در این حد آن هم با تعداد بسیار زیاد، تجویز می‌شود. ممکن است بپرسید مگر چه اشکالی دارد؟ بالأخره مقام خواستگاری است. اشکالش این است که این حکم منافات دارد با آن همه ادله‌ای که بر اهمیت حجاب و پوشش حداکثری تأکید می‌کنند. این دو حکم ـ صددرصد ـ با همدیگر همخوانی ندارند؛ وسایل ارتباط جمعی فضایی را ایجاد کرده که کشف حجاب این چنینی در خواستگاری در حد وسیع قابل تحقق است. در زمان سابق فضای اجرای این حکم در این حد وسیع نبود؛ ولی اکنون فضای مجازی پرده‌های حیا را که برای بسیاری مانع بود، از میان برده است. پس موضوع همان موضوع سابق است ولی نمی‌تواند حکم سابق را داشته باشد.

از این دست مسائل زیاد است؛ مثلاً در باب غیبت، یکی از موارد مستثنیات غیبت که از موارد تخصیص غیبت است نه از موارد تزاحم، عبارت است از: غیبت توسط شخصی که مورد ظلم واقع شده است. ﴿**لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ**﴾[1]؛ شخصی که مظلوم واقع شده است، می‌تواند غیبت کند و بگوید فلانی به من ظلم کرده است. حال در محیط رسانه مثلاً در صفحه اول روزنامه علیه شما دروغی گفته است؛ بگویند شما در شرایط برابر بیا در صفحه اول روزنامه، پاسخ بده یا مثلاً ایشان در شبکه یک، بعد از خبر ساعت ۲۱ علیه شما چیزی گفته است، شما حق دارید در همان ساعت و همان خبر با همان شرایط

---

۱. سوره نساء، آیه ۱۴۸.

از خودتان دفاع کنید و بگویید که این آقا دروغ گفته است. این اقدام به غیبت می‌شود؛ اما جایز است. حال اگر شخص مظلوم یک شخصیت رسانه‌ای باشد و ظالم شخصیت رسانه‌ای نباشد اگر غیبت شخص مظلوم ظلم مضاعف ایجاد کند تکلیفش چیست؟ شاید بگویید همه شرایط رسانه‌ای برابر بوده است؛ اما خود این دو شخصیت، برابری رسانه‌ای ندارند. آیا می‌گویید در این موارد اصلاً غیبت توسط شخص مظلوم جایز نیست؟

● تا اجتهاد: آیا بین عامه هم این بحث‌ها مطرح شده است؟

بله! آنها هم این بحث‌ها را دارند بخصوص در فقه عناوین هنری؛ مثلاً مسائل مختلف فقهی در ارتباط با سینما را مطرح کرده‌اند. البته خیلی محدود است؛ زیرا آنها ادله خاصه ندارند. آنها چون فقه حکومتی‌شان خیلی زودتر از ما شروع شده است، زودتر از ما به این مسائل پرداخته‌اند؛ ولی نکته مهم این است که چقدر روشمند بحث کردند؟ چقدر این بحث‌ها را به ادله و روایاتشان مستند کرده‌اند؟ خیلی وقت‌ها در بحث‌هایشان با استحسانات و مصالح این بحث‌ها را پیش برده و حل کرده‌اند.

● تا اجتهاد: روش فقهی در فقه رسانه چیست؟

روش‌شناسی فقه رسانه دقیقاً همان روش فقهی است که در همه ابواب فقهی است. البته اثبات مصادیق موضوعات روش‌های خاص خود را دارد ولی آن‌ها دیگر ماهیت فقهی ندارند.

● تا اجتهاد: آیا فقه رسانه به اصول فقه جدید نیاز دارد؟

من نمی‌دانم اصول فقه جدید یعنی چه؟ و با اینکه ساعات بسیاری برای مطالعه فرمایشات این بزرگان صرف کرده‌ام؛ اما هنوز متوجه نشدم که منظورشان از اصول فقه جدید چیست؟

● تا اجتهاد: آیا مقصود این نیست که مسائل جدید اصولی به علم اصول اضافه شود؟

نه! اصول فقه جدید به این نمی‌گویند. موضوعات مختلف اصولی با همان روش بررسی می‌شود. شکی نیست که در اصول فقه مباحث مختلفی از علوم مختلف مانند فلسفه زبان، فلسفه تحلیلی و... مطرح می‌شود؛ اما روش تحقیق در هر کدام مشخص است. اضافه کردن مسائل یا موضوعات جدید همواره در اصول و همه علوم مطرح بوده؛ اما روش تغییر نکرده است. شما ممکن است ابواب جدیدی اضافه بکنید که مسائل پراکنده سابق را یک جا جمع‌آوری کنید. با همان روش تحقیق سابق، یا مسائل جدیدی را مطرح کنید؛ ولی اینکه

بگویید روش دیگری هم باید بیاوریم این حرف جدیدی است. برخی ادعا می‌کنند که روش جدید باید بیاوریم؛ البته یک چیز دیگری نیاز داریم: نگاه اجتماعی به مسائل با نگاه فردی خیلی فرق می‌کند. در فقه رسانه در بسیاری موارد، با مسائل اجتماعی روبه رو هستیم که اینها سنخشان با مسائل فردی متفاوت است. یعنی موضوعات مسائل، امور اجتماعی‌اند. از این موارد روشن، مشخص و جزئی زیاد داریم که می‌توانم برای شما مثال‌های زیادی بزنم. در همین بحث‌هایی که خیلی مطرح شده که اصول فقه جدید می‌خواهیم، تا جایی که من بررسی کردم یک مورد مشخص و ملموس نیافتم که به عنوان مثال بگویم.

• تااجتهاد: شاید مراد این است که برخی از مباحث اصول فقه قدیم بر پایه‌ی رابطه بین عبد و مولا بنا شده است و در اصول فقه جدید این تغییر می‌کند.

نه! این مطلب در حق الطاعه مطرح شده است. طبق مسلک حق الطاعه مثلاً این حرف را می‌زنند اما حق الطاعه نتیجه عملی‌اش چیست؟ در کل فقه ما تنها احتیاط عقلی را اثبات می‌کند و برائت شرعی به قوت خود باقی است. بین اصولیین هم خیلی‌ها هستند که اعتقاد دارند چون قاعده‌ی «قبح عقاب بلا بیان» یک قاعده نتیجه‌بخش نیست و توتولوژیکال است یعنی قبح عقاب بلا بیان به معنای قبح عقاب بدون حجت است یعنی قبح عقاب، آنجا که استحقاق عقوبت نیست. حال در کجا استحقاق عقوبت ثابت است و در کجا ثابت نیست؟ این قاعده بیانی برای اثبات آن ندارد- لذا از نظر عقل باید به دفع ضرر محتمل تمسک کرد و احتیاط نمود؛ هر چند برائت شرعی به قوت خود باقی است. این بحث نتیجه‌ای ندارد.

اما موضوعی که باید مورد توجه قرار گیرد، توجه به تفاوت نگاه فردی با نگاه اجتماعی است. به عنوان مثال، در تعریف «اعانه» در موضوع «اعانه بر اثم»، آن مقداری که متفق علیه است و تمام فقها قبول دارند، این است که وقوع معان علیه، شرط صدق اعانه است؛ یعنی اگر کسی در قتل کمک کرد، اگر قتل (معان علیه) اتفاق افتاد، می‌شود بحث کرد که اعانه اتفاق افتاده است یا نه؟ در حالی که اگر معان علیه اتفاق نیفتاد، اعانه حتماً منتفی است. این چیزی است که متفق علیه است.

در مسائل فردی بالأخره مشخص است که معان علیه اتفاق افتاده یا نه؛ ولی در مسائل اجتماعی نمی‌توان اثبات کرد که آیا معان علیه اتفاق افتاده یا نه. مثلاً صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران در توسعه بدحجابی، اعانه بر اثم داشته است یا نه؟ باید به عنوان مقدمه، اثبات شود که آیا اساساً معان علیه اتفاق افتاده است یا نه؟ آیا می‌توان آن را اثبات کرد؟ با روش اثبات امور جزئی و صفر و یکی، اثباتش ممکن نیست. با روش‌های خاص خودش نیز

معمولاً به صورت قطعی اثبات نمی‌شود.

شما می‌توانید بگویید مثلاً درصد دین‌داری کم شده است یا نه؟ این چیزی نیست که شما به صورت صفر و یکی، بتوانید اظهار نظر کنید. آیا می‌توانید بگویید سریال‌های صدا و سیما درصد حیا را در جامعه ما پایین آورده‌اند یا نه؟ چون نمی‌شود به صورت جزمی اظهار نظر کرد که آیا معان علیه اتفاق افتاده است یا نه. لذا اعانه بر اثم در مسائل اجتماعی اصلاً مصداق پیدا نخواهد کرد؛ یعنی هرکسی در عرصه جامعه هر کاری می‌تواند بکند و شما هم می‌گویید اصل بر این است که اعانه اتفاق نیفتاده است. شما هیچ‌وقت به نتیجه نخواهید رسید که معان علیه اتفاق افتاده است یا نه. ما برای بررسی تحقق معان علیه محتاج راهکارهای دیگری هستیم؛. در اینکه اعانه بر تحقق معان علیه متوقف است بحثی نیست. حتماً متوقف است؛ اما محاسبه وقوع معان علیه باید معنای دیگری پیدا کند؛ چون مسئله به صورت فردی نیست و به طور قطعی نمی‌توان تحقق آن را اثبات کرد. بسیاری از مسائل اجتماعی این چنین‌اند.

یک نکته دیگری هم هست که فقط مربوط به فقه رسانه نیست؛ بلکه در بسیاری از مسائل فقه اجتماعی و فقه سیاسی این مسئله وجود دارد، این نگاه اجتماعیِ درست است که برخی روایات را توجیه‌پذیر و معنادار می‌کند؛ برای مثال درباره دلالت مقبوله عمر بن حنظله بر نصب حاکمیت فقیه، یکی از اشکالاتی که مطرح شده این است که: اگر بگویید امام صادق علیه السلام در مقام تعیین حاکم است، اصلاً تعیین حاکم از سوی امام صادق علیه السلام لغو است. چون کسی که خودش قدرت ندارد اعمال قدرت و حاکمیت کند، اگر بگوید «من فقیه را به حاکمیت منصوب می‌کنم» لغو است؛ لذا حتماً باید بگویید مراد نصب حاکمیت نیست بلکه نصب برای قضاوت است؛ پس به دلیل لغویت، اصلاً دلالت مقبوله بر نصب حاکمیت را نمی‌پذیرند.

در مقابل، بحث ولایت فقیه امام خمینی را در بحث بیع ببینید؛ ایشان می‌فرماید اصلاً نصب حاکمیت در زمانی که هنوز قدرت به دست نیامده از عوامل به دست آوردن قدرت و حاکمیت است. می‌فرماید مردان بزرگ هیچ گاه مأیوس نگردیده و به وضع فعلی خود که در زندان و اسارت بسر می‌برند و معلوم نیست آزاد می‌شوند یا نه، نمی‌اندیشند و برای پیشبرد هدف خویش در هر شرایطی که باشند، نقشه می‌کشند تا بعداً اگر توانستند، شخصاً آن طرح را به مرحله اجرا درآورند؛ و اگر خودشان فرصت نیافتند، دیگران هر چند بعد از دویست یا سیصد سال ـ دنبال این طرح بروند و اجرا نمایند. اساس بسیاری از نهضت‌های

بزرگ به همین صورت بوده است. در واقع الآن اگر بخواهند یک دولت را سرنگون کنند، یک «دولت در سایه» تشکیل می‌دهند. خود امام خمینی هم همین کار را کرد. شورای انقلاب یعنی یک شورای حکومتی در زمانی که هنوز دولت بختیار هست و یکی از عوامل سرنگونی بختیار همین تشکیل حکومت در سایه و حکومت موازی بود. امام خمینی همان‌جا اسم «سوکارنو» را می‌برند. اصلاً طراحی حکومت توسط مبارزان خیلی وقت‌ها در زندان‌ها صورت گرفته است. شخص در زندان است و حکومت آینده را طراحی می‌کند؛ چه بسا از همان‌جا تعیین بکند که چه کسی حاکم باشد، چه کسی معاون باشد و.... همین‌ها شرایط سقوط حکومت فعلی و موجود را ایجاد می‌کند. پس آن اشکال ناشی از ندیدن واقعیت‌های اجتماعی بود. اگر واقعیت اجتماعی به درستی دیده شود، بسیاری از روایات معانی‌شان، معانی کامل معقولی می‌شود؛ اصلاً لغو نمی‌شود.

• **تا اجتهاد: بنابراین نیازی به اصول فقه جدید نیست؟**

همین‌طور است. نیازی به اصول فقه جدید نیست.

• **تا اجتهاد: این در واقع نگاه اجتماعی به موضوعات فقهی است؟**

بله! البته موضوعاتش را عرض می‌کنم.

• **تا اجتهاد: چه علومی غیر از فقه و اصول مورد نیاز است؟**

اطلاع و تخصص نسبت به فلسفه علوم اجتماعی، نظریه‌های جامعه‌شناسی و نظریه‌های ارتباطات بسیار ضرورت دارد. در بحث نظری، عالم دینی باید درباره‌ی این سه حوزه، صاحب نظر باشد. اکثر مباحث در این سه حوزه یا مباحث فقهی است یا مباحثی است که به اخلاق در سنت پژوهشی حوزه ارتباط پیدا می‌کند یا بعضا بحث‌های معارفی است؛ یعنی معارف اسلامی باید درباره آنها اظهار نظر کند. شما نمی‌توانید اینها را از مکاتب فکری دیگر بگیرید. اموری نیستند که با قواعد تکوینی پیش برود و اسلامی و غیر اسلامی نداشته باشند؛ بلکه قضایای ارزشی هستند و تماما نظریه‌پردازی انسانی است.

• **تا اجتهاد: چه موضوعاتی را برای پژوهش پیشنهاد می‌کنید؟**

تمام ابواب فقهی در مکاسب محرمه که به بحث تبادل پیام می‌پردازد، محتاج بازخوانی است. حرف‌ها، واقعاً حرف‌های دقیقی است؛ مثلاً در بحث کتب ضاله در بسیاری از کتاب‌های فقهی اصلاً عنوان نکرده‌اند که باید «کتاب» باشد، بلکه گفته‌اند آنچه موجب

ضلالت است یعنی اعم از کتاب و غیر کتاب. آن زمان به جز کتاب چه چیزی را می‌شد تصور کرد؟ با این حال دقت نظر داشتند و موضوع را عام بیان کرده‌اند. ولی امروز می‌بینید کتاب جزء ناچیزی است در اموری که پیام صادر می‌کنند. آن مباحث، حرف‌های خوب و دقیقی است؛ ولی با توجه به ورود وسایل ارتباط جمعی، مطالعه و بررسی مجدد و پژوهش عمیق در این موارد، بسیار لازم است. در حیطه‌ی اخلاق و فقه نیز چنین است. موضوعات، موضوعات اخلاقی هستند؛ یعنی شما در نهایت به وجوب و حرمت و... نمی‌رسید؛ به اینجا می‌رسید که این پیام رسانه‌ای موجب چه صفات حمیده یا رذیله‌ای می‌شود؛ ولی در این بحث اخلاقی نیز با روش فقهی بحث می‌کنید. من فکر می‌کنم همه این ابواب را در هر دو حیطه اخلاق و فقه مورد بررسی و پژوهش قرار دادن زمینه بسیار خوبی برای بحث‌های فقه رسانه است.

• **تا اجتهاد: لطفا منابع آن را بیان کنید؟**

بحث‌های مکاسب محرمه.

• **تا اجتهاد: در واقع همان مسائلی است که در مکاسب محرمه بحث شده و امروزه گسترده‌تر شده است؟**

مخصوصاً با نگاه اجتماعی و رسانه‌ای به موضوعات یعنی خصوصیتی که وسایل ارتباط جمعی ایجاد می‌کند.

• **تا اجتهاد: با تشکر از اینکه وقت گرانقدر خود را در اختیار ما قرار دادید.**

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال سوم، پیش‌شماره‌ی دوازدهم، پاییز ۹۳

پوشیدن لباس جنس مخالف[۱]

داود عابدی اردکانی[۲]

چکیده

مسئله پوشیدن لباس مخصوص جنس مخالف، یکی از مسائلی است که در فقه مطرح شده و در جامعه مورد بحث است؛ یعنی مرد لباس مخصوص زن را بپوشد و بالعکس. در عصر حاضر، یکی از مهم‌ترین موارد ابتلای به این مسئله - جدای از پوشش در سطح جامعه که آن نیز بسیار مهم است- مسئله این پوشش‌ها در ساخت فیلم‌ها و در مراسم تعزیه است؛ به طوری که این مشکل در برخی از موارد با روش‌های فعلی غیر قابل اجتناب است. در این مقاله با بررسی تاریخی طرح این مسئله و بررسی عناوینی که می‌تواند حکمی بر این مسئله بار کند، به این نکته اشاره می‌کنیم که این مسئله بین قدما به هیچ وجه مطرح نبوده و دلیل قانع کننده‌ای بر حرمتش (در خصوص مثل تعزیه و فیلم) نداریم؛ هر چند با برخی عناوین می‌توان چنین پوششی را در سطح اجتماع محکوم به حرمت دانست.

کلید واژه

لباس، لباس مختص زنان، لباس مختص مردان، فیلم، تعزیه.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۶/۱۵ تاریخ تأیید مقاله: ۹۳/۷/۲۰.

۲. دانش پژوه سطح ٤ حوزه علمیه قم؛ Email: abediardakani57@yahoo.com.

مقدمه

پوشیدن لباس جنس مخالف، یکی از مسائل مورد ابتلای جامعه‌ی امروزی است که برای تبیین حکم فقهی آن، ابتدا نیازمند به جستاری در عبارات فقها بوده تا با بررسی دقیق کلمات ایشان، با آرا و ادله‌ی مطرح شده، آشنا شویم. اما از آنجایی که عناوین بیان شده در رابطه با این مسئله، در کتب فقهی با یکدیگر مختلف و لسان عده‌ای با لسان برخی دیگر در بیان این مسئله متفاوت است، از بحث در مورد سیر تاریخی این مسئله ناگزیر هستیم. از این رو، سیر تاریخی بحث، به منظور آشنایی با عناوین مطرح شده در کتب فقها و بررسی این حکم در دیدگاه فقیهان، طرح می‌گردد.

سیر تاریخی بحث

با مراجعه به کتب فقهی، به این نتیجه می‌رسیم که در مورد اصل این مطلب، سه مرحله تاریخی وجود دارد که به نحوه طرح مسئله بین قدما، طرح مسئله بین متأخرین، طرح مسئله بعد از شهید ثانی و متأخر المتأخرین برمی‌گردد.

تفصیل مراحل تاریخی

مرحله اول: طرح مسئله بین قدما

بین قدما مسئله‌ای به این صورت طرح شده است که یکی از محرمات را «معالجة الزینة للرجال بما حرمه الله علیهم» شمرده‌اند و دیگر توضیحی نداده‌اند. شیخ مفید در مقنعه،[1] شیخ در نهایه،[2] ابوالصلاح حلبی در کافی[3] و ابن‌ادریس در سرائر[4] به این صورت مسئله را طرح کرده‌اند؛ ولی بقیه به این مسئله اشاره نکرده‌اند.

تعبیر قدما به «معالجة الزینة للرجال بما حرمه الله علیهم حرام» از لحاظ مصداق مبهم است و به نظر می‌رسد مراد از «بما حرمه الله علیهم» طلا و حریر باشد[5] که یکی از احکام مختص

---

۱. المقنعة، ص۵۹۰، باب المکاسب، ص۵۸۶.

۲. النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص۳۶۵.

۳. الکافی فی الفقه، فصل فیما یحرم فعله، ص۲۸۱.

۴. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص۲۲۲، باب ضروب المکاسب، ج ۲، ص۲۱۴.

۵. البته بحث پوشش زیورآلات جنس مخالف نیز درآن زمان مطرح بوده است؛ ولی آن بحث را در زکات حلی مطرح کرده‌اند؛ مثلاً شیخ طوسی در کتاب خلاف می‌فرماید: «لا زکاة فی المصاغ من الذهب و الفضة الحلی علی ضربین: مباح، و غیر مباح. فغیر المباح، أن یتخذ الرجل لنفسه حلی النساء کالسوار، و الخلخال، و الطوق. و أن تتخذ المرأة لنفسها حلی الرجال کالمنطقة، و حلیة السیف و غیره (الخلاف، ج ۲، ص۸۷) و دیگران نیز همین بحث را در زکات حلی مطرح کرده‌اند. (طبرسی در المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف، ج ۱، ص ۲۸۹؛ علامه در تذکرة الفقهاء، ج ۵،ص ۱۳۳و نهایة الإحکام فی معرفة الأحکام، ج ۲، ص۳۴۴؛ صیمری در تلخیص الخلاف و خلاصة الاختلاف – منتخب الخلاف، ج ۱، ص۲۹۶).

به مردان است و مراد پوشش لباس مختص نیست، مخصوصاً اینکه تنها حکم را برای مردان مطرح کرده‌اند؛ ازاین رو در آن زمان بین آثار فقهی اصلاً بحث پوشیدن لباس مختص مطرح نبوده است.

مرحله دوم: طرح مسئله بین متأخرین

بین متأخرین به یک باره تعبیری با عنوان تزیین الرجل بما یحرم علیه شکل می‌گیرد و اولین شخصی که این تعبیر را به کار می‌برد، محقق اول است؛ ایشان هم تنها به همین مقدار اشاره کرده بدون اینکه مصداقی برای آن بیان کند و فقهای بعد نیز همین تعبیر را به کار برده‌اند بدون اینکه بحث پوشیدن لباس مخصوص زنان را به عنوان مصداق مطرح کنند.

محقق حلی در شرایع ذیل بحث ما هو محرم فی نفسه می‌فرماید:

«الرابع ما هو محرم فی نفسه کعمل الصور المجسمة و الغناء... و تدلیس الماشطة و تزیین الرجل بما یحرم علیه.[1]»

به احتمال فراوان، مراد از این حرام نیز همان پوشیدن طلا و حریر و زینت آلات مخصوص بوده و لذا مقید به رجال نیز هست؛ یعنی دقیقاً مثل تعبیر قدما که درصدد بیانی جامع برای حرمت پوشیدن طلا و حریر بوده‌اند، همان طور که صاحب عروه در حاشیه خود برکتاب مکاسب شیخ ذیل عنوان تزیین می‌فرماید:

«لا یخفی أن عنوان المحرم لیس هو التزیین بل لبس الحریر و الذهب.[2]»

مرحله سوم: طرح مسئله بعد از شهید ثانی و متأخر المتأخرین

در این مرحله شهید ثانی مصداقی را در عده‌ای از کتب خود برای عنوان تزیین الرجل بیان می‌کنند که تا قبل از آن مرسوم نبوده و آن هم مصداق «الثیاب المختصة بها» است و در چند مورد دقیقاً شرح همان تعبیر محقق حلی است و همین باعث شروع بحثی می‌شود تحت این عنوان که آیا پوشیدن لباس مختص به جنس دیگر اشکال دارد یا نه؟

عبارت ایشان در کتب مختلف[3] به این صورت است:

«قوله: و تزیین الرجل بما یحرم علیه المحرم علیه: من الزینة هو المختص

1. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص۵.
2. حاشیة المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص۱٦.
3. البته خود ایشان در حاشیة الارشاد (ج ۲، ص۹) اشاره‌ای به این مصداق نکرده‌اند:
«قوله تزیین الرجل بالمحرم: و هو المختص بالنساء کالسوار و الخلخال، و المرجع فیه إلی العادة، و فی حکمه تزیینه بالذهب مطلقا، و بالحریر زیادة عما استثنی. و کذا یحرم علی المرأة التزیین بزینة الرجل.».

بالنساء، کلبس السوار و الخلخال، و الثیاب المختصة بها بحسب العادة. و یختلف ذلک باختلاف الازمان و الأصقاع.[1]

تزیین کل من الرجل و المرأة بما یحرم علیه کلبس الرجل السوار، و الخلخال، و الثیاب المختصة بها عادة.[2]»

«قوله: و تزیین الرجل بما یحرم علیه.

من المحرم علیه التزیین بالذهب و الحریر و الزینة المختصة بالنساء، کلبس السوار و الخلخال و الثیاب المختصة لها عادة.»[3]

با توجه به این سیر تاریخی، درمی‌یابیم که مصداق لباس مختص زنان برای بحث تزیین الرجل سابقه‌ای ندارد و در زمان شهید ثانی مورد توجه قرار گرفته است و به دلیل جایگاه عظیم شهید ثانی و اهمیت کتب ایشان، مخصوصاً کتاب مسالک، این توضیحِ مصداقی ایشان مورد توجه فقهای بعد از ایشان قرار گرفته و آن را مورد بحث قرار داده‌اند؛ به عنوان مثال، در مفتاح الکرامه، الحدائق الناظره، جواهر و کتاب مکاسب محرمه شیخ در توضیح تزیین الرجل بما یحرم علیه به این مطلب – که این تفسیر از شهید ثانی است – اشاره شده است:

«ربما فسر الحرام بلبس السوار و الخلخال و الثیاب المختصة بالنساء فی العادات، و قد یلوح من المسالک أن هذا هو المراد من عبارة الشرائع و غیرها حیث فسرها بذلک.»[4]

«المورد الثالث فی تزیین الرجل بما یحرم علیه، کتزیینه بالذهب و الحریر، الا ما استثنی و ظاهر المسالک تفسیره بما یختص بالنساء کلبس السوار و الخلخال و الثیاب المختصة بهن بحسب العادة. قال: و یختلف ذلک باختلاف الأزمان و الأصقاع أقول: الظاهر ان الأقرب هو ما ذکرناه أول.[5]»

«و منه تزیین الرجل بما یحرم علیه لبسه کالحریر و الذهب و نحوهما ضرورة کونه کغیره من المحرمات، و فی المسالک ان المراد تزیینه بما یحرم علیه من زینة النساء، و فیه أن المتجه حینئذ ذکر العکس أیضا، و هو تزیین الامرأة بما

۱. مسالک الأفهام، ج ۳، ص ۱۳۰.
۲. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۳، ص۲۱٦.
۳. حاشیة شرائع الإسلام، ص۳۲۸.
٤. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۲، ص۱۹۸.
۵. الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص۱۹۸.

يحرم عليها من زينة الرجال.[1]»

«تزين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام لما ثبت فی محله من حرمتها علی الرجال و ما يختص بالنساء من اللباس كالسوار و الخلخال و الثياب المختصة بهن فی العادات علی ما ذكره فی المسالک.»[2]

پس از بیان سیر تاریخی در ادامه، ابتدا باید قائلین به حرمت و قائلین به جواز را – که طبیعتاً از متأخر المتأخرین هستند– برشمرد و بعد از آن دلایل طرح شده یا محتمل را مورد ارزیابی قرار داد و دلالت آنها را بررسی کرد.

اقوال در مسئله

در اینجا به دلیل نوع مسئله دو قول وجود دارد؛ کسانی که لباس مختص را برای جنس مخالف حرام شمرده‌اند و کسانی که در این کار اشکالی ندیده‌اند؛ البته در ضمن نقل قول موافقان حرمت طوری نقل قولها انتخاب شده است که به ادله آنها نیز اشاره شود تا در فصل بعد به تفصیل به ادله بپردازیم.

قائلین به حرمت

قائلین به حرمت لباس مختص به ترتیب ادوار تاریخی عبارت‌اند از:

صاحب مفتاح الکرامة به نکته لباس شهرت بودن، لباس مختص را حرام می‌داند:

«ربما فسر الحرام بلبس السوار و الخلخال و الثياب المختصة بالنساء فی العادات، و قد يلوح من المسالک أن هذا هو المراد من عبارة الشرائع و غيرها حيث فسرها بذلک... و فی«الكفاية» لا أعلم عليه حجة... قلت: دعوی الإجماع غير مستنكرة مع أنه من لباس الشهرة المنهی عنه فی الأخبار المستفيضة.»[3]

کاشف الغطا از جمله کسانی است که در احکام حرامِ مربوط به لباس، حکم به حرمت کرده است:

«خاتمة: فيما يتعلق باللباس من جهة ذاته مما يدخل فيه حقيقة أو مجازا، و ما يشبهه من فراش أو حال أو مال و فيه مباحث: الأول: فيما يحرم منهو هو أمور...و

۱. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص۱۱۵.

۲. کتاب المکاسب، ج ۱، ص۸۷.

۳. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۲، ص۱۹۸.

منها: ما يقضى بتشبه الرجال بالنساء، و النساء بالرجال، تشبها ظاهراً.»[1]

البته ایشان در احکام کراهتی لباس که در صفحه بعد نقل قول مزبور مطرح می‌کند تعبیری دارد که جمعش با کلام فوق سخت است:

«المبحث الثالث: فی المکروهات و هی أمور: منها: ما فیه تشبه النساء بالرجال، و بالعکس فی الجملة.»[2]

البته آنچه نشان می‌دهد که ایشان قائل به حرمت است، قبول حرمت در شرح خود بر قواعد علامه[3] است.

طباطبایی در ریاض قائل به حرمت بوده و استدلالات سه‌گانه تشبه، اذلال نفس و شهرت را به عنوان ادله خود بیان کرده‌اند و خلاصه مطلب به این صورت است:

«و تزيين الرجل بما يحرم عليه كتزيينه بالذهب و إن قل، و الحرير إلا ما استثنى، و لبسه السوار و الخلخال، و الثياب المختصة بالنسوة فى العادة، و تختلف باختلاف الأصقاع و الأزمان. إجماعا فى الأولين، نصا و فتوى. و على الأظهر الأشهر المحتمل فيه الإجماع فى الباقى؛ لأنه من لباس الشهرة المنهى عنه المستفيضة... مضافا إلى النصوص المانعة عن تشبه كل من الرجال و النساء بالآخر... مع التأيد بما فيه من إذلال المؤمن نفسه، المنهى عنه اتفاقا، نصا و فتوى و اعتبارا.»[4]

فاضل نراقی در مستند قائل به حرمت است و ادله تشبیه را باعث اجماع بر مطلب می‌داند و آن را با حرمت لباس شهرت تأیید می‌کند:

«و منها: تزيين الرجل بالذهب و الحريرإلا ما استثنى، و بالسوار و الخلخال و الثياب المختصة بالنسوة فى العادة... بل قد يحتمل فيها الإجماع أيضا، للنصوص المانعة عن تشبه كل من الرجال و النساء بالآخر... مع التأيد بأنه من لباس الشهرة المنهى عنها فى المستفيضة.»[5]

---

۱. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ۳، ص۳٤.
۲. همان، ج ۳، ص۳۵.
۳. شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة، ص٤٤.
٤. رياض المسائل، ج ۸، ص۱۷٤.
۵. مستند الشيعة فى أحكام الشريعة، ج ١٤، ص۱۷٤.

صاحب جواهر[1] در این بحث به دلیل روایات تشبیه و آقای حکیم در مستمسک[2] به نکته لباس شهرت و احتمال وجود اجماع، حکم به حرمت نموده‌اند.

قائلین به جواز

فقهایی که در بحث لبس ثوب مختصه، به دلیل کافی ندانستن دلیل قائل به حرمت نشده‌اند عبارت‌اند از:

محقق اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان با رد ادله حرمت می‌فرماید:

«و تزيين الرجل بالمحرم كتزيينه بالذهب و الحرير إلا ما استثنى، قيل: و منه تزيينه بما يختص بالنساء كلبس السوار و الخلخال و الثياب المختصة بها بحسب العادة و يختلف ذلک باختلاف الأزمان و البلاد، و كذا العكس.

و لعل دليله الإجماع، و أنه نوع غش، و هو محرم و الإجماع غير ظاهر فيما قيل، و كذا كونه غشا، و هو ظاهر.»[3]

سبزواری به همین بیان حرمت را نمی‌پذیرد:

«و كذا تزيين الرجل بما يحرم عليه كالذهب و الحرير، إلا ما استثنى، قيل: و منه‌تزيينه بما يختص بالنساء، كلبس السوار و الخلخال و الثياب المختصة بها بحسب العادة، و يختلف ذلک بحسب الأمصار و الأعصار، و لا أعلم حجة عليه و كأن دليله الإجماع و هو غير ظاهر كما قيل.»[4]

محقق بحرانی در الحدائق الناضرة می‌فرماید:

«المورد الثالث فی تزيين الرجل بما يحرم عليه، كتزيينه بالذهب و الحرير، الا ما استثنى و ظاهر المسالک تفسيره بما يختص بالنساء كلبس السوار و الخلخال و الثياب المختصة بهن بحسب العادة. قال: و يختلف ذلک باختلاف الأزمان و الأصقاع أقول: الظاهر ان الأقرب هو ما ذكرناه أولا.»[5]

شیخ انصاری و بسیاری از محشین و کتب ناظر به کتاب مکاسب[6] که در این بحث با شیخ

---

۱. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص۱۱۵.

۲. مستمسک العروة الوثقی، ج ۵، ص۳۹٤.

۳. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص۸۵.

٤. کفایة الأحکام، ج ۱، ص٤٤۳.

۵. الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص۱۹۸.

٦. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۰۸ –۲۱۰؛ إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، ج ۱، ص ۱۱۸؛ دراسات فی ◄

همراهی کرده‌اند، این حرمت را نمی‌پذیرند. بیان شیخ برای نفی حرمت به این‌صورت است:

«تزین الرجل بما یحرم علیه من لبس الحریر و الذهب حرام لما ثبت فی محله من حرمتها علی الرجال و ما یختص بالنساء من اللباس کالسوار و الخلخال و الثیاب المختصة بهن فی العادات علی ما ذکره فی المسالک... و اعترف غیر واحد بعدم العثور علی دلیل لهذا الحکم عدا النبوی... و فی دلالته قصور.»[1]

از جمله در کتب معاصران، عده‌ای از فقها حکم به حرمت را نمی‌پذیرند؛ از جمله: مصباح الفقاهه،[2] ارشاد الطالب،[3] فقه الصادق،[4] دراسات،[5] انوار الفقاهه[6] و فقه المرأة المسلمة.[7]

ادله مسئله

در بررسی کلمات علما –که به گوشه‌ای از آن اشاره شد– به این نکته می‌رسیم که در بحث حرمت لباس مختص چهار دلیل مورد توجه و نقض و ابرام قرار گرفته است که عبارت‌اند از: اجماع، ادله حرمت تشبیه، لباس شهرت و اذلال مؤمن نفسَه.

اکنون به بررسی این ادله می‌پردازیم:

دلیل اول: اجماع

در برخی از کلمات در خصوص حرمت پوشیدن لباس مختص، ادعای اجماع شده است؛ هر چند از تعابیرشان روشن می‌شود که در این ادعا خیلی محکم نیستند به طوری که تعبیر مفتاح الکرامه «غیر مستنکره بودن اجماع»،[8] تعبیر صاحب ریاض «مشهورتر محتمل الاجماع»[9] و تعبیر مستند فاضل نراقی «اظهر اشهر محتمل الاجماع»[10] است و در این موارد نیز استدلال بر

◀ المکاسب المحرمة، ج ۲، ص ۵۱۰.

۱. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۸۷.

۲. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۰۸ –۲۱۰.

۳. إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، ج ۱، ص ۱۱۸.

٤. فقه الصادق علیه السلام، ج ١٤، ص ۲۰۷.

٥. دراسات فی المکاسب المحرمة، ج ۲، ص ۵۱۰.

٦. أنوار الفقاهة – کتاب التجارة، ص ۱۵۵.

۷. فقه المرأة المسلمة، ص ۸۹.

۸. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۲، ص ۱۹۸: قلت: دعوی الإجماع غیر مستنکرة.

۹. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۷٤: و تزیین الرجل بما یحرم علیه کتزیینه بالذهب و إن قل، و الحریر إلا ما استثنی، و لبسه السوار و الخلخال، و الثیاب المختصة بالنسوة فی العادة... إجماعا فی الأولین، نصا و فتوی. و علی الأظهر الأشهر المحتمل فیه الإجماع فی الباقی.

۱۰. مستند الشیعة فی أحکام الشریعة، ج ١٤، ص ۱۷٤: و منها: تزیین الرجل بالذهب و الحریر إلا ما استثنی، و بالسوار و الخلخال و الثیاب المختصة بالنسوة فی العادة–و تختلف باختلاف الأصقاع و الأزمان–إجماعا، نصا و فتوی فی الأولین، ◀

اجماع را به بیاناتی مثل «المحتمل فیه الإجماع لأنه من لباس الشهرة المنهی عنه المستفیضة»[1] یا «قد یحتمل فیها الإجماع أیضا، للنصوص المانعة عن تشبه کل من الرجال و النساء بالآخر»[2] به ادله دیگر حواله داده‌اند که مدرکی بودن این اجماع را کاملاً روشن می‌کند، علاوه بر اینکه از سیر تاریخی بحث روشن شد که این مسئله سابقه‌ای قبل از شهید ثانی نداشته و اساساً ادعای اجماع در این موارد نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه باشد؛ بلکه بیشتر از قبیل اجماعات علی القاعده‌ای است که به جهت ادله دیگر اقامه شده است؛ از این رو باید دید ادله مدرک اجماع قابل پذیرش هستند یا خیر.

دلیل دوم: ادله حرمت تشبیه

یکی از عمده ادله بر حرمت پوشیدن لباس مختص که برخی از فقها[3] به آن استدلال کرده‌اند، ادله‌ای است که در آن از شبیه شدن مرد به زن نهی شده و برخی از فقها مثل شیخ انصاری تنها همین دلیل را بررسی کرده‌اند.

روایاتی که در این قسمت به کار می‌آید، روایاتی هستند که در آنها شبیه‌شدگان به زنان و شبیه‌شدگان به مردان مورد لعن قرار گرفته‌اند که بعد از ذکر هر کدام، به بررسی سند و دلالت آنها می‌پردازیم:

۱. «محمد بن یعقوب عن أبی‌علی الأشعری عن محمد بن سالم و عن علی بن إبراهیم عن أبیه جمیعاً عن أحمد بن النضر و عن محمد بن یحیی عن محمد بن أبی‌القاسم عن الحسین بن أبی‌قتادة جمیعا عن عمرو بن شمر عن جابر **عن أبی‌جعفر** علیه السلام **قال: قال رسول الله** صلی الله علیه وآله **فی حدیث لعن الله المحلل و المحلل له- و من تولی غیر موالیه- و من ادعی نسبا لا یعرف و المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و من أحدث حدثا فی الإسلام أو آوی محدثا و من قتل غیر قاتله- أو ضرب غیر ضاربه.**[4]»

سند این روایت دارای تحویل است و در واقع، متشکل از سه سند است که برخی راویان بر دیگری عطف شده‌اند که در عمرو بن شمر عن جابر که در انتهای سند قرار گرفته، مشترک

◀ و علی الأظهر الأشهر فی البواقی.
۱. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۷٤.
۲. مستند الشیعة فی أحکام الشریعة، ج ١٤، ص١٧٤.
۳. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص۱۱۵؛ مستند الشیعة فی أحکام الشریعة، ج ١٤، ص١٧٤؛ کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج ۳، ص٣٤.
٤.کافی، ج ۸، ص۷۱.

هستند؛ لذا بحث عمرو بن شمر را بعد از بررسی افراد اختصاصی هر سند، مورد ارزیابی قرار می‌دهیم؛ اما این سه سند عبارت‌اند از:

• أبوعلی الأشعری عن محمد بن سالم عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر...

این سند به دلیل جهل به محمد بن سالم ضعیف است؛ زیرا توثیق و تضعیفی در موردش وارد نشده است.

• علی بن إبراهیم عن أبیه عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر عن جابر...

این سند تا قبل از سند اشتراکی (عمرو بن شمر عن جابر) مشکلی ندارد.[1]

• محمد بن یحیی عن محمد بن أبی‌القاسم(مجهول) عن الحسین بن أبی‌قتادة عن عمرو بن شمر عن جابر...

این سند به دلیل مجهول بودن محمد بن ابی‌القاسم ضعیف است.

بررسی قسمت مشترک روایت

این سه سند در عمرو بن شمر عن جابر مشترک‌اند و جابر– که جابر بن یزید جعفی است– مشکلی ندارد؛ ولی نجاشی[2] عمرو بن شمر را تضعیف کرده است؛ البته می‌توان او را به دلیل اکثار روایت دو نفر (یعنی أحمد بن النضر الخزاز و سیف بن عمیرة النخعی) تصحیح کرد که در این‌صورت تنها روایت دوم بلااشکال خواهد بود؛ چون روایات اول و سوم در قسمت غیر مشترک نیز فرد مجهول داشتند.

۲. «محمد بن علی بن الحسین فی العلل عن أبیه عن محمد بن یحیی عن محمد بن أحمد عن أحمد بن أبی‌عبدالله عن أبی‌الجوزاء عن الحسین بن علوان عن عمرو بن خالد عن زید بن علی عن آبائه **عن علی** علیهم السلام **أنه رأی رجلا به تأنیث فی مسجد رسول الله** صلی الله علیه وآله– **فقال له اخرج من مسجد رسول الله** صلی الله علیه وآله– **یا من لعنه رسول الله** صلی الله علیه وآله– **ثم قال علی** علیه السلام **سمعت رسول الله** صلی الله علیه وآله **یقول– لعن الله المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال.**[3]»

این روایت ضعیف است؛ چون دو نفر در این سند وثاقتشان اثبات نشده است: یکی حسین بن علوان و دیگری عمرو بن خالد.

۱. البته صحت سند بنابر این است که إبراهیم بن هاشم را توثیق کنیم که این توثیق به دلیل کثرت روایت اجلا و تعبیر اول من نشر حدیث الکوفیین بقم در مورد او بسیار واضح است.

۲. «ضعیف جدا»؛ رجال النجاشی، ص ۲۸۷.

۳. علل الشرائع، ج ۲، ص۶۰۳.

۳. «قال و فی حدیث آخر **أخرجوهم من بیوتکم فإنهم أقذر شیء.**[۱]»

این روایت به دلیل ارسال ضعیف است.

«و بهذا الإسناد[۲] **عن علی** علیه السلام **قال: کنت مع رسول الله** صلی الله علیه وآله **جالسا فی المسجد- حتی أتاه رجل به تأنیث فسلم علیه فرد** علیه السلام- **ثم أکب رسول الله** صلی الله علیه وآله **إلی الأرض یسترجع- ثم قال مثل هؤلاء فی أمتی- إنه لم یکن مثل هؤلاء فی أمة إلا عذبت قبل الساعة.**[۳]»

این روایت سندش همان سند روایت دوم است و به دلیل وجود همان دو نفر در آن ضعیف به حساب می‌آید.

«فإنه حدثنی أبی عن سلیمان بن مسلم الخشاب عن عبدالله بن جریح المکی عن عطاء بن أبی‌رياح عن عبدالله بن عباس قال **حججنا مع رسول الله** صلی الله علیه وآله **حجة الوداع فأخذ بحلقة باب الکعبة ثم أقبل علینا بوجهه فقال ألا أخبرکم بأشراط الساعة و کان أدنی الناس منه یومئذ سلمان** رحمة الله علیه، **فقال بلی یا رسول الله فقال** صلی الله علیه وآله **إن من أشراط القیامة إضاعة الصلوات و اتباع الشهوات... تشبه الرجال بالنساء و النساء بالرجال و لترکبن ذوات الفروج السروج فعلیهن من أمتی لعنة الله.**[۴]»

در این سند سلیمان بن مسلم الخشاب و عبدالله بن جریح المکی بالکل مجهول‌اند و عطاء بن أبی‌رياح که از فقهای عامه است، نزد ما وثاقتی ندارد؛ لذا این روایت هم ضعیف است.

بررسی کلی سندی

همانطور که روشن شد، این روایات به انفراده قابل اعتماد نیستند مگر روایت اول بنا بر پذیرش مبنای اکثار روایت؛ ولی شاید به دلیل تعدد این روایات و تکرار مضمون آن[۵] در احادیث شیعه و وجودش در روایات اهل سنت،[۶] خیلی نیازی به بررسی سندی نباشد و انسان به صدور این روایات مطمئن شود.

---

۱. همان.

۲. یعنی همان سند روایت دوم منقول از علل الشرائع.

۳. همان.

٤. تفسیر القمی، ج ۲، ص۳۰۳.

۵. مخصوصاً به ضمیمه سه روایتی که در مرحله بعد ذکر می‌شود.

٦. صحیح البخاری، ص ۵۵؛ سنن إبن ماجة، ص ٦١٤؛ مسند أحمد، ص ۳۳۹؛ المعجم الکبیر الطبرانی، ص ۲۰۱؛ روضة الطالبیین، ص ۱۲۵.

بررسی دلالی روایات

نقطه مشترک این روایات، نهی از تشبیه مردان به زنان و زنان به مردان است و حکم این موارد قطعاً حرمت است؛ چون در چند روایت حکم به صورت لعن مطرح شده و در یک روایت امت را مستحق عذاب حتی در دنیا دانسته است؛ لذا از این نظر که حکم مسئله حرمت است هیچ بحثی نیست؛ ولی سؤال اصلی این است که دقیقاً مراد از تشبه در این روایات چگونه تشبهی است؟ آیا همین اندازه که مردی یا زنی در لباس، خود را شبیه دیگری کند مستحق این حکم شداد و غلاظ است؟ یعنی به نوعی با در نظر گرفتن تناسبات حکم و موضوع این چنین حکمی برای صرف شباهت لباسی به یکدیگر بعید به نظر می‌رسد؛ البته این استبعاد وقتی به اقران این موضوع در برخی روایات نگاه می‌کنیم تشدید می‌شود؛ مثلاً در روایت جابر فقره تشبه در کنار قتل و بدعت قرار گرفته است یا در روایت صدوق از امیرالمؤمنین علیه السلام این کار موجب عذاب دنیوی برای کل امت در نظر گرفته شده که بعید است تنها به دلیل پوشیدن لباس مختص جنس مخالف باشد.

البته به صرف این استبعاد نمی‌توان با ظواهر روایات مخالفت کرد؛ ولی با بررسی روایات مشابه درمی یابیم که موضوع این روایات امر دیگری است و توانایی دارند این روایات را تفسیر کنند و دقیقاً بیان می‌شود که متشبهین بالنساء –که در روایت مورد لعن حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله قرار گرفته‌اند– در چه موردی بوده است.

این روایات[1] عبارت‌اند از:

«علی بن إبراهیم عن أبیه عن علی بن القاسم عن جعفر بن محمد عن الحسین بن زیاد عن یعقوب بن جعفر قال: **سأل رجل أباعبدالله أو أباإبراهیم** علیهما السلام **عن المرأة تساحق المرأة و کان متکئا فجلس فقال ملعونة الراکبة و المرکوبة و ملعونة حتی تخرج من أثوابها الراکبة و المرکوبة فإن الله** تبارک و تعالی **و الملائکة و أولیاءه یلعنونهما و أنا و من بقی فی أصلاب الرجال و أرحام النساء فهو و الله الزنا الأکبر و لا و الله ما لهن توبة قاتل الله لاقیس بنت إبلیس ما ذا جاءت به فقال الرجل هذا ما جاء به أهل العراق فقال و**

---

۱. بررسی سندی سه روایت:

روایت اول: ضعیف است؛ چون افراد سند غیر از علی بن إبراهیم و پدرش مجهول‌اند. (وجه توثیق إبراهیم بن هاشم قبلاً ذکر شد.)

روایت دوم: ضعیف است به محمد بن علی که تضعیف شده و علی بن عبدالله مجهول است.

روایت سوم: به دلیل جهل به وثاقت علی بن عبدالله ضعیف است.

با وجود این مشکلات در این روایات، به همان بیان که اصل روایات را تصحیح کردیم، به صدور این روایات (و روایات نزدیک به آنها که در این مقاله نیامده است) اطمینان داریم (به دلیل تعددشان) و اگر اشکال شود که این روایات بالأخره ضعیف‌اند، جواب می‌دهیم اصل روایات که اینها تفسیرشان هستند، به همین مشکل دچار بودند.

الله لقد كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله قبل أن يكون العراق و فيهن قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء و لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء.[1]»

«عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن على عن على بن عبدالله و عبدالرحمن بن محمد عن أبی‌خديجة **عن أبی‌عبدالله** عليه السلام **قال: لعن رسول الله** صلى الله عليه وآله **المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال قال و هم المخنثون و اللاتی ينكحن بعضهن بعضا.**[2]»

«أبی[3] قال حدثنی سعد بن عبدالله عن أحمد بن أبی‌عبدالله عن على بن عبدالله عن عبدالرحمن بن محمد عن أبی‌حذيفة **عن أبی‌عبدالله** عليه السلام **قال لعن رسول الله ص المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخنثون و اللاتی ينكح بعضهم بعضا و إنما أهلک الله قوم لوط حين عمل النساء بمثل عمل الرجال و رأى بعضهم بعضا.**[4]»

در این روایات به وضوح روشن می‌شود که مراد از متشبهین النساء و بالعکس، لواط و مساحقه[5] است و در واقع این روایات به دلیل تعابیری که دارند (مثلاً روایت اول تعبیر «**و فیهن قال رسول الله**» و در دو روایت بعدی بعد از بیان لعن متشبهین می‌فرماید: «**هم المخنثون**»)، نقش تفسیری برای روایات باب ایفا می‌کنند و لذا استدلال به این روایات برای اثبات حرمت پوشیدن لباس مخصوص جنس مخالف صحیح نیست، مخصوصاً اگر در خصوص فیلم و تعزیه باشد.

در پایان این بخش، عبارتی از محقق خویی این نکته را کاملاً ملموس می‌کند:

«در برخی از احادیث، از تشبه در لباس نهی شده است... که از آنها حرمت تشبه در لباس استفاده شده است.اما این برداشت، صحیح نیست زیرا: مراد از تشبه در این روایات، صرف پوشیدن لباس مرد توسط زن یا بالعکس نیست وگرنه باید پوشیدن لباس همسر برای برخی دواعی مثل سرما و... حرام باشد؛ بنابراین ظاهراً مراد از تشبه در لباس که در این روایات آمده است، این است که هر

---

۱. کافی، ج ۵، ص۵۵۳.

۲. همان، ص۵۵۰؛ المحاسن، ج ۱، ص۱۱۳.

۳. مراد ابن‌بابویه پدر است.

٤. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص۲٦۷.

۵. تعدادی از فقها به این نکته اشاره کرده‌اند از جمله: کتاب المکاسب، ج ۱، ص۱۷٤؛ مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۲، ص۱۹۸؛ الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص۱۹۸.

یک از مردان و زنان، خود را به هیأت و زی طرف مقابل درآورد، مانند زنان و مردان آوازه‌خوانی که خود را به هیأت طرف مقابل درمی‌آورند... و از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که پوشیدن لباس زن توسط مرد برای اظهار حزن و به تصویر کشیدن واقعه‌ی طف و برپاداشتن تعزیه برای سیدالشهدا علیه السلام بدون شک جایز است و توهم حرام بودن این کار، به خاطر روایات ناهی از تشبه در لباس، ناشی از وسوسه‌های شیطانی است زیرا معلوم شد این روایات بر حرمت تشبه دلالتی ندارند.»[1]

جالب این است که در کتب اهل سنت نیز این روایات را به این امور قبیحه حمل کرده‌اند نه بر پوشیدن لباس مختص به جنس مخالف:

«قتادة عن عکرمة عن إبن عباس **قال: لعن رسول الله** صلی الله علیه و سلم **المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال قال أبومحمد** رحمه الله: **فهذه نصوص جلیة علی تحریم مباشرة الرجل الرجل و المرأة المرأة.**»[2]

در جمع بندی این روایات، روشن شد که مراد از متشبهین النساء و بالعکس، صرف شبیه شدن به یکدیگر نیست؛ بلکه مراد اعمال لواط و مساحقه است؛ لذا استدلال به این روایات برای اثبات حرمت پوشیدن لباس مخصوص جنس مخالف صحیح نیست و در واقع اصلاً موضوعش امر دیگری است.

دلیل سوم: لباس شهرت

همانطور که در بخش اقوال مطرح شد، برخی از فقها پوشیدن لباس مخصوص جنس مخالف را از باب لباس شهرت[3] دانسته‌اند.

در این بخش، ابتدا روایات را مطرح و سند و دلالت آن را بررسی می‌کنیم و سپس بحث

۱. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص۲۱۰: ثم إنه قد ورد فی بعض الأحادیث النهی عن التشبه فی اللباس... فإنه یستفاد منهما تحریم التشبه فی اللباس. و فیه أنه لیس المراد من التشبه فی الروایتین مجرد لبس کل من الرجل و المرأة لباس الآخر، و إلا لحرم لبس أحد الزوجین لباس الآخر لبعض الدواعی کبرد و نحوه، بل الظاهر من التشبه فی اللباس المذکور فی الروایتین هو أن یتزیی کل من الرجل و المرأة بزی الآخر، کالمطربات اللاتی أخذن زی الرجال، و المطربین الذین أخذوا زی النساء... و قد تجلی مما ذکرناه أنه لا شک فی جواز لبس الرجل لباس المرأة لإظهار الحزن، و تجسم قضیة الطف، و إقامة التعزیة لسید شباب أهل الجنة علیه السلام، و توهم حرمته لاخبار النهی عن التشبه ناشئ من الوساوس الشیطانیة، فإنک قد عرفت عدم دلالتها علی حرمة التشبه.

۲. محلی إبن‌حزم، ص۳۹۲.

۳. ریاض المسائل، ج ۸، ص۱۷۳؛ مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۲، ص۱۹۸؛ مستند الشیعة فی أحکام الشریعة، ج ١٤، ص۱۷٤؛ مستمسک العروة الوثقی، ج ۵، ص۳۹٤.

شمول این روایات نسبت به پوشیدن لباس مخصوص جنس مخالف را در مثل تعزیه، فیلم و اجتماع مورد کنکاش قرار می‌دهیم.

روایات حرمت لباس شهرت

یکی از عناوینی که برخی از فقها برای حرمت در بحث ما مورد استفاده قرار داده‌اند، روایات ناهی از لباس شهرت است.

کلینی در بابی به عنوان کراهیة الشهرة[1] چهار روایت ذکر کرده که دیگران نیز همین روایات را آورده‌اند و ما در ذیل هر یک، به سند و دلالت آنها خواهیم پرداخت:

۱. «علی بن إبراهیم عن أبیه عن إبن أبی‌عمیر عن أبی‌أیوب الخزاز **عن أبی‌عبدالله** علیه السلام **قال: إن الله** تبارک و تعالی **یبغض شهرة اللباس.**»

این روایت صحیح السند[2] و بلکه عالی است و همه افراد آن از اجله مشایخ حدیثی شیعه هستند و از حیث دلالت نیز به دلیل تعبیر بغض در مورد لباس شهرت قطعاً دال بر حرمت است.

۲. «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن محمد بن إسماعیل عن أبی‌إسماعیل السراج عن إبن مسکان عن رجل **عن أبی‌عبدالله** علیه السلام **قال: کفی بالمرء خزیا أن یلبس ثوبا یشهره أو یرکب دابة تشهره.**»

این روایت به دلیل جهل به ابی‌اسماعیل سراج و ارسال «عن رجل» ضعیف است؛ و از حیث دلالی هم ممکن است خزی را دال بر حرمت ندانیم؛ بلکه آن را دال بر ارشاد تلقی کنیم؛ ولی به هر حال می‌تواند مؤید مضمون روایت قبل باشد.

۳. «عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عیسی عمن ذکره **عن أبی‌عبدالله** علیه السلام **قال: الشهرة خیرها و شرها فی النار.**»

این روایت به دلیل ارسال «عمن ذکره» ضعیف السند است و تنها راه تصحیح این روایت این است که قول به وثاقت مشایخ اصحاب اجماع را بپذیریم؛ چون عثمان بن عیسی بنا بر برخی نظرات[3] از جمله اصحاب اجماع است و در صورتی که بپذیریم مشایخ ایشان ثقات هستند،

---

۱. کافی، ج ٦، ص ٤٤٥.

۲. وجه توثیق إبراهیم بن هاشم قبلاً بیان شد.

۳. رجال الکشی، ج۱، ص٥٥٦: أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء و تصدیقهم و أقروا لهم بالفقه و العلم: و هم ستة نفر آخر دون الستة نفر الذین ذکرناهم فی أصحاب أبی‌عبدالله علیه السلام منهم یونس بن عبدالرحمن و صفوان بن یحیی بیاع السابری و محمد بن أبی‌عمیر و عبدالله بن المغیرة و الحسن بن محبوب و أحمد بن محمد بن أبی‌نصر و قال بعضهم: مکان الحسن بن محبوب: الحسن بن علی بن فضال و فضالة بن أیوب و قال بعضهم: مکان إبن فضال: ◄

معلوم می‌شود که «عمن ذکره» حتماً ثقه بوده است که البته هم در اصحاب اجماع بودن عثمان بن عیسی و هم در وثاقت مشایخشان بین فقها اختلاف است؛ البته در خود عثمان بن عیسی و واقفی بودن او نیز بحث است که در صورت اخذ در حال صحت مذهب از او روایت صحیحه وگرنه روایت موثقه خواهد بود؛ لذا برای تصحیح روایت راه سختی خواهیم داشت.

از نظر دلالت حرمت شهرت را در دایره‌ای بسیار وسیع‌تر از لباس مطرح کرده است که در مورد حرمت لباس شهرت می‌تواند مؤید روایت اول باشد.

٤. «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن محمد بن سنان عن أبی‌الجارود عن أبی‌سعید **عن الحسین** علیه السلام **قال: من لبس ثوبا یشهره کساه الله یوم القیامة ثوبا من النار**.»

این روایت به دلیل جهل به ابی‌الجارود و ابی‌سعید ضعیف است و از نظر دلالت به دلیل وعده عذاب قطعاً بر حرمت دلالت دارد؛ ولی به دلیل ضعف سندی تنها می‌توان به عنوان مؤید از آن استفاده کرد.

جدای از این روایات، در رجال کشی[1] در ذیل ترجمه عباد بن کثیر روایتی آمده است که به این بحث مربوط می‌شود.[2]

٥. «محمد بن مسعود قال حدثنی الحسین بن إشکیب قال أخبرنا الحسن بن الحسین عن یونس عن حسین بن المختار قال **دخل عباد بن کثیر البصری علی أبی‌عبدالله** علیه السلام **و علیه ثیاب شهرة غلاظ فقال: یا عباد ما هذه الثیاب؟ فقال یا أباعبدالله تعیب هذا علی قال نعم قال رسول الله** صلی الله علیه و آله **من لبس ثیاب شهرة فی الدنیا ألبسه الله ثیاب الذل یوم القیامة قال عباد من حدثک بهذا قال یا عباد تتهمنی حدثنی آبائی عن رسول الله** صلی الله علیه و آله.»

این روایت با وجود جلالت حسین بن اشکیب[3] و یونس بن عبدالرحمن به دلیل جهل نسبت

◀ عثمان بن عیسی و أفقه هؤلاء یونس بن عبدالرحمن و صفوان بن یحیی.

١. رجال الکشی، ص ٣٩٢.

٢. البته در وسائل الشیعة (ج ١، ص ٧٩) روایتی وجود دارد که ظاهرش مربوط به بحث ماست: **عن أبی‌الحسن الرضا** علیه السلام **قال: من شهر نفسه بالعبادة فاتهموه علی دینه، فإن الله** عز و جل **یکره شهرة العبادة و شهرة اللباس**؛ ولی با مراجعه به اصل کتاب که امالی شیخ طوسی(ص٦٤٩) است متوجه می‌شویم که تصحیفی رخ داده و کلمه الناس در امالی در وسائل الشیعة به لباس تبدیل شده است و لذا روایت در مورد شهرت بین مردم است نه شهرت لباس؛ پس روایت نسبت به بحث ما بیگانه می‌شود مگر اینکه به قرینه نقل بحار(ج٦٧، ص٢٥١) که در آن نقل هم شهرت اللباس آمده است نسخه این دو بزرگوار را ترجیح دهیم که در این صورت روایت محل بحث ما را شامل خواهد شد؛ ولی نکته‌ای جدای از بحث‌های طرح شده نخواهد داشت.

٣. رجال النجاشی، ص ٤٥: شیخ لنا خراسانی ثقة مقدم.

به حسن بن الحسین و حسین بن المختار ضعیف است و تنها به عنوان مؤید به کار خواهد آمد؛ زیرا دلالت حرمت پوشیدن لباس شهرت از تعبیر «**ألبسه الله ثیاب الذل یوم القیامة**» به دست می‌آید.

جمع بندی روایات

از مجموع این روایات[1] می‌توان استفاده کرد که در حرمت پوشیدن لباسی که انسان را انگشت‌نما کند- که در اصطلاح لباس شهرت گفته می‌شود- بحثی نیست.

تطبیق این لباس شهرت بر پوشیدن لباس مختص جنس مخالف

پس از روشن شدن حکم لباس شهرت- که حرمت است- باید دید این عنوان در چه هنگام بر پوششی خاص صدق می‌کند. برای فهم نکات دخیل در عنوان لباس شهرت باید نگاه دقیقی به معنای لغوی شهرت کرد تا بتوان معنای شهرت را تحلیل کرد و نکات دخیل در تطبیق را به دست آورد.

معنای لغوی شهرت

در کتب لغت برای شهرت دو معنا بیان شده است که نسبت آنها عام و خاص مطلق است:

معنای اول: الشُهْرَةُ: وضوح الأمر.[2]

در این معنا، تنها عامل شهرت واضح و روشن بودن امر لحاظ شده است؛ دقیقاً به معنایی که الآن به کار می‌رود و با این معنا اگر تنها شخص لباسی را بپوشد که بین مردم واضح، مشخص و انگشت‌نما باشد، در صدق لباس شهرت کفایت می‌کند چه آن لباس قبیح باشد یا نباشد.

معنای دوم: الشُهْرَةُ: ظهور الشیء فی شنعة حتی یشْهَرَهُ الناس.[3]

در این معنا، علاوه بر ظاهر بودن، نکته ظاهر بودن شنیع و قبیح بودن آن شیء است؛ یعنی ظاهر بودن چیزی در قبح که در این صورت لباس شهرت باید لباسی باشد که واضح و انگشت‌نما باشد و حالتی زشت نیز داشته باشد.

از بین این دو معنا باید معنای دوم را- که معنایی ضیق‌تر است- برگزید؛ زیرا:

اولاً: قائلین به این قول بین لغویین تراز اول بیشتر است و العین[4]- که قدیمی‌ترین کتاب لغت و نزدیک‌ترین به عصر صدور روایات است- این معنا را ترجیح داده است.

---

۱. یک روایت صحیح السند اعلایی و چهار روایت ضعیف به عنوان مؤید.

۲. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۲، ص۷۰۵؛ معجم مقائیس اللغة، ج ۳، ص۲۲۲.

۳. کتاب العین، ج ۳، ص۴۰۰؛ النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص۵۱۵؛ لسان العرب، ج ٤، ص٤٣١؛ تاج العروس، ج ۷، ص٦٦.

٤. کتاب العین، ج ۳، ص ٤۰۰.

ثانیاً: از موارد استعمالات روایی[1] و تاریخی این معنا به دست می‌آید که شهرت علاوه بر علنی بودن به شنیع بودن نیز نیاز دارد که به تعدادی از این موارد اشاره می‌کنیم:

شواهدی از روایات

در روایتی در مورد دلیل عدم خروج زنان تعبیر شهرت گفته شده است:

«فسأل عبدالرحمن عمن معنا من النساء کیف یصنعن فقال لو لا أن خروج النساء شهرة لأمرت الصرورة منهن أن تخرج و لکن مر من کان منهن صرورة.[2]»

در این استعمال مشخص است که این شهرت به همراه شناعت است که حضرت علیه السلام آن را دلیل برای عدم خروج قرار داده است وگرنه با توجه به این مطلب که تعلیل در جایی می‌آید که بخواهد طرف مقابل را اقناع کند، صرف آشکار شدن بدون قبح دلیلی قانع کننده برای عدم خروج نخواهد شد.

در مورد شخصی که طلبکارش به او فشار آورده بود و او به امام رضا علیه السلام شکایت کرد، این چنین گفت:

«فلما لحقنی وقف، و نظر إلی، فسلمت علیه- و کان شهر رمضان- فقلت: جعلنی الله فداک إن لمولاک طیس علی حقا و قد و الله شهرنی.[3]»

در این روایت قطعاً شهرت با بدنامی همراه بوده است که به امام رضا علیه السلام شکایت می‌کند وگرنه گله کردن از صرف مشهور شدن به معنای امروزی جای خوشحالی دارد.

در روایتی دیگر آمده است:

«علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن إبن أبی‌عمیر، عن بعض أصحابه: **عن أبی‌عبدالله** علیه السلام، **قال: من استذل مؤمنا و استحقره لقلة ذات یده و لفقره، شهره الله یوم القیامة علی رؤوس الخلائق.[4]**»

در این روایت اگر شهرت تنها ظاهر شدن برای مردم باشد، عذابی به حساب نخواهد آمد تا تهدیدی برای شخص تحقیر کننده باشد؛ بلکه عذاب این است که شخص را بر کاری شنیع

---

۱. به دلیل اینکه در این روایات به دنبال استعمال هستیم نه دریافت حکم، نه نیازی است که قول معصوم باشد و حتی نیازی به بررسی سندی نیزندارد؛ زیرا حتی اگر روایت جعلی باشد با استعمال صحیح جعل شده است تا مورد طعن در همان زمان قرار نگیرد.

۲. کافی، ج ٤، ص۳۰۱.

۳. همان، ج ۲، ص۵۷۰.

٤. همان، ج ٤، ص۷۵.

انگشت‌نما کنند.

در روایتی در همین باب آمده است: «**کفی بالمرء خزیا أن یلبس ثوبا یشهره أو یرکب دابة تشهره.**»[1] حضرت علیه السلام در این روایت لباس شهرت را باعث خذلان و سرشکستگی معرفی می‌کند که این باز با معنای دوم از شهرت سازگاری دارد وگرنه به تناسبات حکم و موضوع صرف لباسی که در چشم مردم باشد موجب خزی نخواهد شد.

شواهدی از کتب تاریخی[2]

در أنساب الأشراف[3] آمده است: علیه شخصی که دو زن گرفته بود شعری گفتند. او برای دادخواهی پیش عمر رفت و ادعا کرد مورد هجو قرار گرفته است؛ ولی عمر آن را هجو تشخیص نداد و گفت: فقال: «ما أری هجاء، و لکنه شهره، فأدبه»؛ یعنی این شعر را شهرت تلقی کرد و شاعر را ادب نمود که این نشان می‌دهد در خود این شهرت نوعی شناعت وجود داشته که مستحق تأدیب بوده است ولو به حد هجو نرسیده باشد.

در بسیاری از کتب تاریخی، داستانی آمده است که زنی را به همسری حضرت رسول صلی الله علیه و آله درآوردند؛ ولی ایشان به نکته‌ای او را از خود راند و پیش اقوامش فرستاد. قوم زن با دیدن او گفتند: «فلما طلعت بها، قالوا: إنک لغیر مبارکة، جعلتنا فی العرب شهرة.»[4]

در این جمله رد عرب را که مایه سرشکستگی آن قوم بود با این تعبیر که بین عرب شهرت پیدا کردیم بیان می‌کنند که همین نشان می‌دهد در شهرت عنصر شناعت و قبح وجود دارد وگرنه باید تعبیر می‌کردند به بدی شهره شدیم نه اینکه به شهره شدن اکتفا کنند.

در مورد شخصی که نزدیک خانه زنی نشسته بود، از زن این طور نقل قول می‌کنند: «فجلست

---

۱. همان، ج ٦، ص٤٤٥.

۲. در این بخش شواهدی از کتب تاریخی نزدیک به عصر حدیث استفاده شده است که اگر ارزششان بیش از کتب لغت قرن‌های بعدی نباشد قطعاً کمتر نیست؛ لذا به تاریخ نوشتن این کتب اشاره کرده تا نزیکی اینها به عصر صدور روایات روشن شود: الطبقات‌الکبری نوشته شده توسط محمد بن سعد بن منیع الهاشمی البصری، متوفای سال۲۳۰، یعنی در عصر امام رضا و امام جواد علیهما السلام زندگی می‌کرده است. أنساب‌الأشراف نوشته أحمد بن یحیی بن جابر البلاذری، متوفای سال ۲۷۹، یعنی در دوران امامت امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام و غیبت صغری زندگی می‌کرده است.

۳. أنساب الأشراف،ج۸،ص ۲۰٤: هشام عن بقیة قال: تزوج رجل یقال له سلیمان بن عثمة امرأتین فقال بعض الشعراء:

لیهن إبن عثمان ما عنده	فلست و إن حسدوا حاسدا
مهـاتان لونـهمـا واحـد	یذیقـانـه ثـغـبـا بـاردا
فبورک فیه و فی أهلـه	و فـی مـالـه و نما صاعدا

فشکاه إلی عمر فقال: ما أری هجاء، و لکنه شهره، فأدبه.

٤. الطبقات الکبری، ج۸، ص١١٦؛ أنساب الأشراف، ج۱، ص٤٥٦.

على باب بيتها تنتظر أن تراها فدعيت لها فقالت: تعس غيلان فقد شهرني شهره الله.»[1]

این زن در اعتراض به آن مرد می‌گوید: مرا شهره کردی، خدا تو را شهره کند که خود نشان می‌دهد شهرت به همراه نکته‌ای قبیح است والّا باید زن می‌گفت مرا به بدی شهره کردی، خدا تو را به بدی شهره کند.

نتیجه بحث لغوی و تطبیق بر ما نحن فیه

از نکات ذکر شده روشن شد که معنای شهرت، همان معنایی است که العین مطرح کرده: «الشُهْرَةُ: ظهور الشیء فی شنعة حتی یشْهَرَهُ الناس»[2] لذا با توجه به معنای ارائه شده چند نکته برای تطبیق عنوان لباس شهرت بر پوشش خاص لازم است:

۱. ظهور داشتن و مخفی نبودن امر مورد نظر

۲. قبیح بودن امر

۳. امر طوری باشد که به دلیل زشتی مردم آن را شایع کنند و به اصطلاح حرف برایش در بیاورند.[3]

نتیجه گیری بحث

با توجه به مباحث طرح شده، مشخص شد که اصل حرمت لباس شهرت مسلم است و برای صدق شهرت سه عنصر ظاهر بودن، شنیع بودن و شایع کردن مردم لازم است.

آیا این عنوان بر پوشیدن لباس مختص به جنس مخالف صدق می‌کند؟

در مورد موضوع اول– که پوشیدن لباس مختص در مثل تعزیه و فیلم است– نکته شنیع بودن این عمل مشخص نیست؛ چون همگان می‌دانند این عمل نوعی تظاهر است و واقعی نیست؛ حتی اگر آن را قبیح بدانند، نکته سوم که بحث شایع کردن است در آن وجود نخواهد داشت؛ لذا آن را نکته‌ای قبیح برای شخص تلقی نمی‌کنند که بخواهند آن را شایع کنند. برای تقریب به ذهن، آیا اگر کسی در فیلمی دزدی کند آن را کار شنیع تشخیص داده، پشت سر او این اتفاق را شایع می‌کنند و آبروی شخص را می‌برند یا اگر شخص لباسی بسیار زننده بپوشد به طوری که نقشش آن را اقتضا کند جوری که اگر در خارج آن را می‌پوشید قطعاً لباس شهرت بود، کسی می‌گوید این لباس در آن نقش کذایی لباس شهرت است؟!

شاید به همین نکته که در فیلم کسی آن را به عنوان لباس خودش اتخاذ نکرده و در اجتماع

---

۱. أنساب الأشراف، ج۱۱، ص۲۸۸.

۲. کتاب العین، ج ۳، ص۴۰۰؛ النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص۵۱۵؛ لسان العرب، ج ٤، ص٤٣١؛ تاج العروس، ج ٧، ص٦٦.

۳. به جهت نکته یشهره الناس.

آن را به عنوان لباس انتخابی خود معرفی می‌کند برخی از فقها[1] در لباس مختص قید اتخاذ به عنوان لباس را اضافه کرده‌اند.

اگر شخصی در اجتماع، لباس جنس مخالف را بپوشد، تمام نکات شهرت وجود خواهد داشت، هم ظاهر است، هم قبح دارد و هم يشْهَرَهُ الناس خواهد بود؛ البته اگر این امور به تدریج عادی شود از حالت شهرت خارج می‌گردد و دیگر لباس شهرت نیست و حرمت نیز نخواهد داشت.

دلیل چهارم: اذلال مؤمن نفسَه

همانطور که در بخش اقوال مطرح شد، برخی از فقها[2] پوشیدن لباس مخصوص جنس مخالف را از باب ذلیل شدن نفس مؤمن حرام دانسته‌اند. در این بخش ابتدا روایات را مطرح و سند و دلالت آن را بررسی می‌کنیم و سپس بحث شمول این روایات نسبت به محل بحث را– که پوشیدن لباس مخصوص در مثل تعزیه و فیلم هست– مورد کنکاش قرار می‌دهیم.

روایات حرمت اذلال نفس

کلینی در بابی به عنوان «كراهة التعرّض لما لا يطيق»[3] چند روایت را درباره بحث اذلال ذکر کرده‌اند که دیگران نیز همین روایات را آورده‌اند و ما در ذیل هر یک، به سند و دلالت آنها خواهیم پرداخت:

۱. «محمد بن الحسين عن إبراهيم بن إسحاق الأحمر عن عبدالله بن حماد الأنصاری عن عبدالله بن سنان عن أبی‌الحسن الأحمسی **عن أبی‌عبدالله** عليه السلام **قال: إن الله** عز و جل **فوض إلى المؤمن أموره كلها و لم يفوض إليه أن يكون ذليلا أما تسمع قول الله** عز و جل **يقول ﴿وَ لِلّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنينَ﴾ فالمؤمن يكون عزيزا و لا يكون ذليلا ثم قال إن المؤمن أعز من الجبل إن الجبل يستقل منه بالمعاول و المؤمن لا يستقل من دينه شیء.**»

در سند این روایت، دو شخص جای بحث دارند و بقیه مشکلی ندارند؛ یکی إبراهیم بن اسحاق الاحمر که توثیق صریحی ندارد؛ ولی به دلیل اکثار روایت علی بن محمد بن عبدالله از

۱. دراسات فی المکاسب المحرمة، ج ۲، ص ۵۱۱: فالظاهر من هذه الرواية و أمثالها صورة اتخاذ أحدهما لباس الآخر لباسا لنفسه فی حياته و تعيشه الاجتماعی، فلا يشمل اللبس الموقت لغرض عقلائی كما فی الأفلام و التعازی المتداولة و الإراءة للخياط مثلاً و نحو ذلک.

۲. مثل صاحب ریاض. (ریاض المسائل، ج ۸، ص۱۷٤).

۳. کافی، ج ۵، ص٦٣.

او می‌توان او را ثقه شمرد و دیگری محمد بن الحسین الطائی الرازی است که به دلیل نقل قول مستقیم ابن‌أبی‌عمیر[1] از او می‌توان او را ثقه به حساب آورد؛ چون إبن‌أبی‌عمیر جزء افرادی است که در موردش تعبیر «مِن الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عمن یوثق» به کار رفته است و بقیه افراد سند نیز ثقه هستند.

اما از حیث دلالت، این روایت به دلیل اینکه ذلیل بودن مؤمن را تشریعاً از دایره اختیار مؤمن خارج کرده است، اگر مؤمنی خود را ذلیل کند، خلاف شرع مرتکب شده است؛ لذا این کار حرام خواهد بود.

۲. «عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عیسی عن سماعة قال **قال أبوعبدالله** علیه السلام **إن الله** عز و جل **فوض إلی المؤمن أموره کلها و لم یفوض إلیه أن یذل نفسه ألم تسمع لقول الله** عز و جل **﴿وَ لِلّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنینَ﴾ فالمؤمن ینبغی أن یکون عزیزا و لا یکون ذلیلا یعزه الله بالإیمان و الإسلام.**»

این روایت را طبق مشهور به دلیل سماعه و عثمان بن عیسی که واقفی بودند[2] باید موثقه به حساب آورد هر چند به دلیل تعبیر نجاشی که در مورد سماعه گفته: ثقةٌ ثقةٌ که ظهور در صحت مذهب دارد و احتمال بسیار قوی در اخذ مشایخ پس از صحت مذهب[3] در عثمان بن عیسی

---

۱. عبارت کامل عده (العدة فی أصول الفقه، ج۱، ص۱٥٤) به این صورت است: و إذا کان أحد الراویین مسندا و الآخر مرسلا، نظر فی حال المرسل، فإن کان ممن یعلم أنه لا یرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجیح لخبر غیره علی خبره، و لأجل ذلک سوت الطائفة بین ما یرویه محمد بن أبی‌عمیر، و صفوان بن یحیی، و أحمد بن محمد بن أبی‌نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عمن یوثق به و بین ما أسنده غیرهم، و لذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایة غیرهم.

۲. رجال الکشی، ص ٥۹۸: ذکر نصر بن الصباح أن عثمان بن عیسی کان واقفیا و کان وکیل أبی‌الحسن موسی علیه السلام و فی یده مال فسخط علیه الرضا علیه السلام قال ثم تاب عثمان و بعث إلیه بالمال و کان شیخا عمر ستین سنة و کان یروی عن أبی‌حمزة الثمالی و لا یتهمون عثمان بن عیسی.

۳. این احتمال قوی به آن دلیل است که ائمه علیهم السلام در مورد واقفه تعابیر بسیار تندی به کار برده و شیعیان را از مراوده با آنان نهی کرده‌اند؛ حتی این افراد در آن زمان تعبیر به ممطوره (سگ باران خورده که در کمال نجاست و پلیدی ست) برای واقفه تعبیری رایج بوده است و حضرات آنها را زنادقه خطاب می‌کرده‌اند و شیعیان را به لعن و نفرین بر آنها دعوت می‌کرده‌اند، لذا شیعیان عادی حریم خود با آنان را نگه می‌داشتند چه رسد به اینکه بزرگان مذهب از آنها روایت نقل کنند. در اینجا به چند نمونه از روایات در مورد واقفه اشاره می‌کنیم:

رجال الکشی، ج ۱، ص ٤٦۰: محمد بن الحسن قال حدثنی أبوعلی قال حدثنی إبراهیم بن عقبة قال **کتبت إلی العسکری** علیه السلام: **جعلت فداک قد عرفت هؤلاء الممطورة فأقنت علیهم فی صلاتی؟ قال: نعم اقنت علیهم فی صلاتک.**

همان، ص ٤٦۱: أبی البلاد **عن أبی‌الحسن الرضا** علیه السلام **قال ذکرت الممطورة و شکهم فقال: یعیشون ما عاشوا علی شک ثم یموتون زنادقة.**

همان: إبراهیم بن عقبة **قال کتبت إلیه یعنی أباالحسن** علیه السلام **جعلت فداک قد عرفت بغض هذه الممطورة أفأقنت علیهم فی صلاتی؟ قال نعم اقنت علیهم فی صلاتک.**

می‌توان روایت را صحیحه تلقی کرد؛[1] البته حتی اگر روایت را موثقه تلقی کنیم، باز هم به دلیل معارض نداشتن می‌توان به محتوای آن که حرمت ذلیل شدن مؤمن است ـ به بیانی که ذیل روایت اول گذشت ـ عمل کرد.

۳. «علی بن إبراهیم عن أبیه عن عثمان بن عیسی عن عبدالله بن مسکان عن أبی‌بصیر **عن أبی‌عبدالله** علیه السلام **قال: إن الله** تبارک و تعالی **فوض إلی المؤمن کل شیء إلا إذلال نفسه.**»

راویان موجود در سند روایت بجز عثمان بن عیسی ـ که بحث آن نیز در ذیل روایت قبل گذشت ـ همه از اجلا هستند؛ لذا روایت یا صحیح[2] است یا موثقه و دلالت بر حرمت نیز به همان بیانی است که در ذیل روایت اول مطرح شد.

٤. «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن محبوب عن داود الرقی **قال سمعت أباعبدالله** علیه السلام **یقول لا ینبغی للمؤمن أن یذل نفسه قیل له و کیف یذل نفسه قال یتعرض لما لا یطیق.**»

روایت صحیح است، البته در داود رقی بین شیخ[3] ـ که او را ثقه امامی و ظاهراً صحیح المذهب دانسته است ـ و نجاشی[4] ـ که او را جداً ضعیف دانسته است ـ اختلاف است که در رفع تعارض بین این دو رجالی می‌توان نقل زیاد حسن بن محبوب از داود را قرینه بر وثاقت او شمرد و روایت را صحیح دانست.

این روایت به دلیل تعبیر «**لاینبغی للمؤمن أن یذل نفسه**» دال بر حرمت است؛ چون بنا بر تحقیق،[5] این تعبیر هنگام صدور روایات دال بر نهی بوده است و لذا بسیاری از محرمات[6] با

---

۱. رجال النجاشی، ص ١٩٤.

۲. اگر اخذ مشایخ را بعد از توبه عثمان بن عیسی بدانیم، صحیح و اگر در زمان وقف بدانیم، موثقه است.

۳. رجال الطوسی، ص ٣٣٦.

٤. رجال النجاشی، ص ١٥٦.

۵. همانطور که آیت‌الله شبیری زنجانی کراراً تذکر داده‌اند که به یک نمونه قابل ارجاع اشاره می‌شود. کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)، ج ۳، ص ۸۱۰: در این روایت کلمه «لاینبغی» به کار رفته که مکرر عرض کرده‌ام که بر خلاف متأخرین که آن را در موارد کراهت استعمال می‌کنند، این عبارت در روایات به جای «لا یجوز» به کار رفته و اگر قرینه بر خلاف نباشد، به معنای حرمت است.

٦. برخی از عناوین و احکام حرامی که در موردشان تعبیر لا ینبغی به کار رفته است از این قبیل‌اند: حمد الهی (الصحیفة السجادیة، ص٢١٤: **حمدا لا ینبغی إلا لک**)؛ خودبزرگ‌بینی (نهج‌البلاغة، ص١٦٧: **لا ینبغی لمن عرف عظمة الله أن یتعظم**)؛ محرم شدن قبل از میقات (قرب الإسناد، ص١٧٣: **ان هذا زعم أنه لا ینبغی الإحرام، إلا من العقیق**)؛ ورود جنب به خانه انبیا (قرب الإسناد، ص٤٣: **یا أبابصیر، أما تعلم أنه لا ینبغی للجنب أن یدخل بیوت الأنبیاء**)؛ نیرنگ زدن و امر به نیرنگ کردن نسبت به مسلمین (کافی، ج ۲، ص٣٣٧: **لا ینبغی للمسلمین أن یغدروا و لا یأمروا بالغدر**)؛ حضور در مجلس گناه (کافی، ◄

همین بیان ذکر شده‌اند.

۵. «عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبیه عن محمد بن سنان عن مفضل بن عمر قال **قال أبوعبدالله** علیه السلام **لا ینبغی للمؤمن أن یذل نفسه قلت بما یذل نفسه قال یدخل فیما یتعذر منه.**»

در سند این روایت به دلیل محمد بن سنان و مفضل بن عمر بحث وجود دارد. در مورد محمد بن سنان که نزد نجاشی جدا ضعیف[1] به حساب آمده است و می‌فرماید: در روایاتی که منفرد باشد به روایاتش عمل نمی‌کنیم؛ ولی در بحث ما که روایتش منفرد نیست، مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ جدای از اینکه به دلیل اکثار روایت احمد بن محمد بن عیسی می‌توان او را ثقه دانست. مفضل بن عمر نیز نزد نجاشی[2] ضعیف شمرده شده است؛ ولی به دلیل اکثار روایت محمد بن سنان و نقل إبن‌أبی‌عمیر و بزنطی[3] و جعفر بن بشیر[4]– که «لایروون و لایرسلون الا عمن یوثق به» هستند– می‌توان او را نیز تصحیح کرد؛ البته اثبات مطلب به تصحیح این روایت نیست و روایات سابق برای مطلب کفایت می‌کنند.

دلالت این روایت بر حرمت به بیان سابق تمام است.

٦. «محمد بن أحمد عن عبدالله بن الصلت عن یونس عن سماعة **عن أبی‌عبدالله** علیه السلام **قال: إن الله** عز و جل **فوض إلی المؤمن أموره کلها و لم یفوض إلیه أن یذل نفسه ألم یر قول الله** عز و جل **هاهنا ﴿وَ لِلّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنینَ﴾ و المؤمن ینبغی له أن یکون عزیزا و لا یکون ذلیلا.**»

این روایت با این سند مذکور در کتاب کافی موجود، مشکلی ندارد، مگر بحث سماعه که

◄ ج ۲، ص۳٧٤: **لا ینبغی للمؤمن أن یجلس مجلسا یعصی الله فیه و لا یقدر علی تغییره**)؛ روزه عید فطر و ایام تشریق (کافی، ج ٤، ص١٤٨: **سألته عن صیام یوم الفطر فقال لا ینبغی صیامه و لا صیام أیام التشریق**) و بسیاری از احکام تحریمی که با همین تعبیر به کار رفته است.

۱. رجال النجاشی، ص ۳۲۸: قال أبوالعباس أحمد بن محمد بن سعید إنه روی عن الرضا علیه السلام قال و له مسائل عنه معروفة و هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه و لا یلتفت إلی ما تفرد به.

۲. همان، ص ٤١٦: مفضل بن عمر أبوعبدالله و قیل أبومحمد الجعفی کوفی فاسد المذهب مضطرب الروایة لا یعبأ به.

۳. العدة فی أصول الفقه، ج۱، ص١٥٤: لأجل ذلک سوت الطائفة بین ما یرویه محمد بن أبی‌عمیر، و صفوان بن یحیی، و أحمد بن محمد بن أبی‌نصر و غیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون و لا یرسلون إلا عمن یوثق به و بین ما أسنده غیرهم، و لذلک عملوا بمراسیلهم إذا انفردوا عن روایة غیرهم.

٤. رجال النجاشی، ص ۱۱۹: جعفر بن بشیر أبومحمد البجلی الوشاء من زهاد أصحابنا و عبادهم و نساکهم و کان ثقة... روی عن الثقات و رووا عنه (به دلیل همین تعبیر از هر کس نقل کند او را توثیق می‌کنیم).

گذشت؛ البته تذکر داده شده[1] که در این سند قبل از سماعه، شخصی به نام سعدان وجود داشته که سقط شده است و می‌توان او را به دلیل اکثار روایت احمد بن اسحاق بن عبدالله تصحیح کرد.

از نظر دلالت باید گفت احتمال وحدت این روایت و روایت شماره‌ی دو به دلیل تطابق مفهومی بسیار زیاد است و دلالتاً به همان نکته مذکور ذیل روایت اول دال بر حرمت تذلیل مؤمن است.

تطبیق بحث اذلال نفس بر پوشیدن لباس مختص

بعد از اینکه روشن شد در شریعت حرامی با عنوان اذلال نفس وجود دارد، به این معنا که کسی حق ندارد کاری کند که در نظر مردم ذلیل شود، حال باید دید این عنوان بر پوشیدن لباس مختص جنس مخالف صدق می‌کند یا نه؛ یعنی اگر مردی لباس زنانه پوشید، آیا خود را حقیر و ذلیل کرده است و بالعکس؟!

ابتدا در موضوع نخست- که بحث پوشیدن لباس مختص در مثل فیلم و تعزیه است- باید گفت: این عنوان به هیچ‌وجه صدق نمی‌کند؛ زیرا کسی که نقش خاصی را بازی می‌کند همگان در جریان ظاهری و تصنعی بودن این کار هستند و این کار را از جریان واقعی زندگی که در آن عزت و ذلت معنا پیدا می‌کند، جدا می‌کنند؛ چه بسا نقش ذلیلانه‌ای که شخص را محبوب افراد کند؛ مثل نقش شمر که در تعزیه‌ها وجود دارد و شخص به دلیل نوکری برای سیدالشهدا علیه السلام مورد احترام مردم قرار می‌گیرد.

اما در خصوص موضوع دوم- که پوشیدن لباس مختص در اجتماع است- بعید نیست این کار موجب ذلیل شدن شخص شود و حرام باشد؛ البته این حکم نیز نسبی است و ممکن است پس از عادی شدن این کار، دیگر عرف این کار را باعث ذلت شخص نداند.

نتیجه گیری

در مورد پوشیدن لباس مختص به جنس مخالف در مواردی مثل بازی کردن نقشی در تعزیه و فیلم هیچ یک از عناوین سه‌گانه تشبه، لباس شهرت و اذلال نفس صدق نمی‌کند؛ ولی برای حضور در اجتماع لباس شهرت و اذلال نفس صدق می‌کند؛ ولی ممکن است حکم موقت باشد و کم کم این عناوین از بین برود.

۱. در نرم‌افزار درایة النور ذیل همین روایت.

فهرست منابع

۱. اختیار معرفة الرجال، رجال الکشی، محمد بن عمر کشی، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۹ هـق.

۲. إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، جواد بن علی، تبریزی، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، سوم، ١٤١٦ هـق.

۳. الأمالی(للشیخ الطوسی)، أبوجعفر، محمد بن حسن، طوسی، یک جلد، دار الثقافة، قم، اول، ١٤١٤هـق.

٤. أنوار الفقاهة – کتاب التجارة، ناصر مکارم، شیرازی، یک جلد، انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی‌طالب علیه السلام، قم، اول، ١٤٢٦ هـق.

٥. تاج العروس من جواهر القاموس، سیدمحمدمرتضی حسینی، واسطی، زبیدی، حنفی، محب‌الدین، ٢٠ جلد، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، اول، ١٤١٤ هـق.

٦. تذکرة الفقهاء، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ١٤جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، [بی تا].

٧. تلخیص الخلاف و خلاصة الاختلاف- منتخب الخلاف، صیمری، مفلح بن حسن(حسین)، ٣ جلد، قم، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، اول، ١٤٠٨ هـ ق.

٨. تفسیر القمي، قمی، علی بن ابراهیم، محقق: موسوی جزائری، طیّب، ٢ جلد، قم، دار الکتاب، سوم، ١٤٠٤ هـ ق.

٩. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ابن بابویه، محمد بن علی، ١ جلد، قم، دار الشریف الرضي للنشر، دوم، ١٤٠٦ هـ ق.

١٠. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمدحسن، نجفی، ٤٣ جلد، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، هفتم، ١٤٠٤ هـق.

١١. حاشیة الإرشاد، عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، محقق: رضا مختاری، ٤ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،اول، ١٤١٤ هـ ق.

١٢. حاشیة شرائع الإسلام، عاملی، شهید ثاني، زین الدین بن علی، ١ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،اول، ١٤٢٢ هـ ق.

١٣. حاشیة المکاسب، یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، ٢ جلد، قم، مؤسسه اسماعیلیان، دوم، ١٤٢١ هـق.

١٤. الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بن إبراهیم، بحرانی، آل عصفور، ٢٥جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٠٥ هـق.

١٥. الخلاف، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، ٦جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٠٧هـق.

١٦. دراسات فی المکاسب المحرمة، حسین‌علی منتظری، نجف‌آبادی، ٣ جلد، نشر تفکر، قم، اول، ١٤١٥ هـق.

١٧. رجال الطوسي، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، محقق: جواد قیومی اصفهانی، ١ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ١٤٢٧ هـق.

١٨. رجال النجاشي –فهرست أسماء مصنفي الشیعة نجاشی،احمد بن علی، أبوالحسن، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ١٤٠٧ هـق.

١٩. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی – کلانتر)، زین‌الدین بن علی، عاملی، شهید ثانی، ١٠ جلد، کتابفروشی داوری، قم، اول، ١٤١٠ هـق.

۲۰. روضة الطالبيين، النووی، یک جلد، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الشيخ علی محمد معوض، ناشر دار الكتب العلمية – بيروت، [بی تا].

۲۱. رياض المسائل، سیدعلی بن محمد طباطبایی، حائری، ۱٦ جلد، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام، قم، اول، ١٤١٨ هـ‌ق.

۲۲. السرائر الحاوي لتحريرالفتاوی، محمد بن منصور بن احمد ادریس حلی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱۰ هـ‌ق. چاپ دوم.

۲۳. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، حلی، محقق، نجم‌الدین، جعفر بن حسن، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ١٤٠٨ هـ‌ق.

۲٤. شرح الشيخ جعفر علی قواعد العلامة إبن المطهر، نجفی، جعفر بن خضر مالکی، کاشف الغطاء، یک جلد، مؤسسه کاشف الغطاء – الذخائر، [بی جا]، ١٤٢٠ هـ‌ق.

۲٥. الصحاح – تاج اللغة و صحاح العربية، اسماعیل بن حماد، جوهری، ٦ جلد، دار العلم للملایین، بیروت، اول، ١٤١٠ هـ‌ق.

۲٦. صحيح البخاری، البخاری، یک جلد، تحقيق، چاپ دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤٠١ – ١٩٨١ م، [بی جا].

۲۷. الصحيفة السجادية، امام، سیدالساجدین، علی بن الحسین علیه السلام، یک جلد، دفتر نشر الهادی، قم، اول، ١٤١٨ هـ‌ق.

۲۸. العُدة في أصول الفقه، محمد بن حسن، طوسی، قم، محمد تقي علاقبنديان، چاپ اول، ١٤١٧ هـ‌ق.

۲۹. علل الشرائع، قمّی، صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، ۲ جلد، قم، کتابفروشی داوری، اول، ١٣٨٦ هـ ق.

۳۰. فقه الصادق علیه السلام، سیدصادق حسینی روحانی، قمی، ٢٦ جلد، دار الکتاب – مدرسه امام صادق علیه السلام، قم، اول، ١٤١٢ هـ‌ق.

۳۱. فقه المرأة المسلمة، حکیم، سید محمد سعید طباطبایی، ۱ جلد، قم، دار الهلال، سوم، ١٤٢٧ هـ ق.

۳۲. قرب الإسناد، عبدالله بن جعفر، حمیری، یک جلد، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام، قم، اول، ١٤١٣ هـ‌ق.

۳۳. قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤١٣ هـ‌ق.

۳٤. الکافی، محمد بن یعقوب، أبوجعفر، کلینی، ۸ جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران، چهارم، ١٤٠٧ هـ‌ق.

۳٥. الکافی فی الفقه، تقی الدین بن نجم الدین، حلبی، أبوالصلاح، در یک جلد، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین علیه السلام، اصفهان، اول، ١٤٠٣ هـ‌ق.

۳٦. کتاب العین، خلیل بن احمد، فراهیدی، ۸ جلد، نشر هجرت، قم، دوم، ١٤١٠ هـ‌ق.

۳۷. کتاب المکاسب، مرتضی بن محمدامین انصاری، دزفولی، ٦ جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، اول، ١٤١٥ هـ‌ق.

۳۸. کتاب جمل من انساب الأشراف، أحمد بن یحیی بن جابر البلاذری، تحقيق: سهيل زكار و رياض زركلی، بيروت، دار الفكر، ط الأولی، ١٤١٧ هـ‌ق.

۳۹. کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی)؛ مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.

٤۰. کشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، جعفر بن خضر مالکی، نجفی، کاشف الغطاء، ٤جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٢٢ هـ‌ق.

٤۱. کفاية الأحكام، محمدباقر بن محمد مؤمن، محقق، سبزواری، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٢٣ هـ‌ق.

۴۲. لسان العرب، محمد بن مکرم، إبن منظور، أبوالفضل، جمال‌الدین، ۱۵ جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع – دار صادر، بیروت، سوم، ۱٤١٤ هـق.
۴۳. المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف، طبرسی، امین الإسلام، فضل بن حسن، محقق: مدیر شانه‌چی و دیگران، ۲ جلد، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ۱٤١٠ هـ ق، چاپ اول.
٤٤. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد، برقی، أبوجعفر، ۲جلد، دار الكتب الإسلامية، قم، دوم، ۱۳۷۱ هـق.
٤٥. المحلی، إبن‌حزم، یک جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، [بی‌جا]، [بی‌تا].
٤٦. المحيط في اللغة، صاحب بن عباد، كافي الكفاة، إسماعيل بن عباد، ۱۰ جلد، عالم الكتاب، بیروت، اول، ١٤١٤ هـق.
٤٧. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد، اردبیلی، ١٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱٤۰۳ هـق.
٤٨. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زین‌الدین بن علی، عاملی، شهید ثانی، ۱۵ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، اول، ١٤١٣ هـق.
٤٩. مستمسک العروة الوثقى، سیدمحسن طباطبایی، حکیم، ١٤ جلد، مؤسسة دار التفسير، قم، اول، ١٤١٦ هـق.
۵۰. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مولی‌احمد بن محمدمهدی، نراقی، ۱۹ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ١٤١٥ هـق.
۵۱. مصباح الفقاهة (المكاسب)، سیدأبوالقاسم الموسوی، الخویی، ۷ جلد، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۵۲. معجم مقائيس اللغة، احمد بن فارس بن زکریا، أبوالحسین، ٦ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، اول، ١٤٠٤ هـق.
۵۳. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، سیدجواد بن محمد حسینی، عاملی، ۲۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱٤١٩ هـق.
٥٤. المقنعة، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، مفید، بغدادی، یک‌جلد، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، اول، ١٤١٣هـق.
۵۵. النوادر، احمد بن محمد بن عیسی، قمی، اشعری، یک جلد، مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، اول، ١٤٠٨ هـق.
٥٦. نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، علامه، حلی، ۲جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ١٤١٩هـق.
۵۷. النهاية في غريب الحديث و الأثر، مبارک بن محمد، جزری، إبن‌اثیر، ۵ جلد، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، اول، [بی‌تا].
۵۸. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، محمد بن حسن، أبوجعفر، طوسی، یک‌جلد، دار الكتاب العربي، بیروت، دوم، ١٤٠٠ هـق.
۵۹. نهج‌البلاغة، گردآورنده فرمایشات امام، امیرالمؤمنین علیه السلام: سیدرضی، محمد، یک جلد، مؤسسه نهج‌البلاغة، قم، اول، ١٤١٤ هـق.
٦٠. وسائل الشيعة، محمد بن حسن، حر، عاملی، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، اول، ١٤٠٩ هـق.

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی_ تخصصی

سال سوم، پیش‌شماره‌ی دوازدهم، پاییز ۹۳

نقش توبه در اسقاط حدود[۱]

حسین سنایی[۲]

چکیده

در شریعت اسلام، برای جلوگیری از بروز جرم، برای برخی از جرائم، مجازات معینی تعیین شده است؛ ولی در این میان بر اساس مصالحی، عاملی به نام توبه برای سقوط این مجازات قرار داده شده است. با بررسی آیات و روایات، روشن می‌شود که توبه قبل از دستگیری در برخی جرائم باعث سقوط حد می‌شود؛ ولی توبه بعد از اثبات جرم به واسطه اقرار مجرم، اقامه بینه یا علم قاضی موجب سقوط حد نمی‌شود؛ البته در صورت اثبات جرم به واسطه اقرار مجرم، توبه مجرم باعث می‌شود که حاکم در اجرای حد مختار باشد.

کلید واژه

حدود، اسقاط حدود، توبه.

مقدمه

توبه عمری به اندازه عمر بشر روی کره خاکی دارد و یکی از واجباتی است که ادله اربعه

۱. تاریخ دریافت مقاله:۹۳/۷/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۳/۹/۱۵.

۲. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق، دانش پژوه سطح ٤ حوزه علمیه قم؛ hoosin_solje@yahoo.com.

بر وجوب آن دلالت می‌کند[1] و در شریعت تأکید بسیاری بر آن شده است و فقها آثاری را بر آن مترتب نموده‌اند؛ یکی از آثاری که بر توبه بار شده، اثر حقوقی آن است که این اثر در فقه جزا مورد بررسی قرار گرفته و این اثر عبارت از نقش توبه در اسقاط حدود است که در این مقاله بر آن هستیم تا ادله و شرایط سقوط حد به وسیله توبه را مورد کنکاش قرار دهیم.

ماهیت توبه

معنای لغوی توبه

توبه در لغت به معنای رجوع است و رجوع از گناه، یکی از مصادیق آن است.

ابن‌فارس می‌نویسد:

«یقال تاب من ذنبه، أی رجع عنه[2].»

در تاج العروس آمده است:

«ثاب الرجل یثوب ثوبا و ثوبانا: رجع بعد ذهابه، و یقال: ثاب فلان إلی الله و تاب، بالثاء و التاء، أی عاد و رجع إلی طاعته[3].»

صاحب شمس العلوم این‌گونه ترجمه کرده است:

«و تاب العبد: إذا رجع عن الذنب[4].»

در لسان العرب آمده است:

«تاب إلی الله یتوب توبا و توبة و متابا: أناب و رجع عن المعصیة إلی الطاعة[5].»

معنای اصطلاحی توبه

محقق خویی فرموده‌اند: توبه دارای حقیقت شرعیه یا متشرعه نیست؛ بلکه در همان معنای لغوی- که رجوع باشد- استعمال شده است که دارای دو لازمه است:

۱. پشیمانی: زیرا اگر شخص از گناه خود پشیمان نشود، رجوع از تمرد، واقعی نخواهد بود.

۲. عزم بر ترک گناه: زیرا اگر عزم بر ترک نداشته باشد، بنای بر دخول در اطاعت خداوند

---

۱. موسوعة الامام الخویی، ج۸، ص۲۵۳.

۲. معجم مقائیس اللغة، ج ۱، ص۳۵۷.

۳. تاج العروس، ج۱، ص۳٤۰.

٤. شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۲، ص۷۸۳.

۵. لسان العرب، ج ۱، ص۲۳۳.

را نخواهد داشت؛ بلکه در دخول در اطاعت و عدم آن مردد است و خود این تردد، مرتبه‌ای از مراتب تعدی و طغیان است.[1]

البته شرایط دیگری که در روایات برای توبه ذکر شده است، دخیل در حقیقت توبه نیست؛ بلکه شرط کمال توبه هستند.[2] از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است:

«**و قال** علیه السلام **لقائل قال بحضرته أستغفر الله، ثکلتک أمک أتدری ما الاستغفار؟ الاستغفار درجة العلیین و هو اسم واقع علی ستة معان أولها الندم علی ما مضی و الثانی العزم علی ترک العود إلیه أبدا و الثالث أن تؤدی إلی المخلوقین حقوقهم حتی تلقی الله أملس لیس علیک تبعة و الرابع أن تعمد إلی کل فریضة علیک ضیعتها فتؤدی حقها و الخامس أن تعمد إلی اللحم الذی نبت علی السحت فتذیبه بالأحزان حتی تلصق الجلد بالعظم و ینشأ بینهما لحم جدید و السادس أن تذیق الجسم ألم الطاعة کما أذقته حلاوة المعصیة فعند ذلک تقول أستغفر الله.**»[3]

در این روایت شریفه، شش جزء معنا و مرحله برای توبه ذکر شده است؛ در حالی که قطعاً این شش مرحله در حقیقت توبه دخیل نیست؛ زیرا اگر کسی واقعاً پشیمان شود، ولی مرگ او فرا رسد و نتواند گوشت روییده شده از حرام را ذوب کند، توبه محقق شده است.

در برخی روایات برای توبه امر به غسل نموده است؛ مانند آنچه از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

«**و قال رجل للصادق** علیه السلام **إن لی جیرانا و لهم جوار یتغنین و یضربن بالعود فربما دخلت المخرج فأطیل الجلوس استماعا منی لهن فقال له الصادق** علیه السلام **لا تفعل فقال و الله ما هو شیء آتیه برجلی إنما هو سماع أسمعه بأذنی فقال له الصادق** علیه السلام **تالله أنت أما سمعت الله** عز و جل **یقول ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً﴾ فقال الرجل کأننی لم أسمع بهذه الآیة من کتاب الله** عز و جل **من عربی و لا عجمی لا جرم أنی قد ترکتها و أنا أستغفر الله تعالی فقال له الصادق** علیه السلام **قم فاغتسل و صل ما بدا لک فلقد کنت مقیما علی أمر عظیم ما کان أسوأ حالک لو مت علی ذلک استغفر الله** تعالی **و اسأله التوبة من کل ما یکره فإنه لا یکره إلا القبیح و القبیح دعه لأهله فإن لکل أهلا.**»[4]

---

۱. موسوعة الامام الخویی، ج۸، ص۲۵۶.

۲. همان، ص۲۵۷.

۳. نهج‌البلاغة، ص۴۹۲.

۴. کتاب من لایحضره الفقیه، ج۱، ص۸۰.

مفهوم حد

حد در لغت به معنای حاجز، حایل، منع، اندازه و منتهای هر چیزی است.[1]

فقها حد را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

شهید ثانی در مسالک فرموده‌اند:

«الحدود جمع الحد و هو لغة المنع، و منه اخذ الحد الشرعی لكونه ذريعة الى منع الناس عن فعل موجبه خشية من وقوعه، و شرعا: عقوبة خاصة يتعلق بايلام البدن بواسطة تلبث المكلف بمعصية خاصة، عين الشارع كميتها فی جميع افراده.[2]»[3]

نقش توبه در اسقاط حدود

نقش توبه در اسقاط حدود، در چهار مقام بررسی می‌شود؛ زیرا توبه یا قبل از اثبات جرم محقق می‌شود یا بعد از اثبات جرم و مثبت جرم یا اقرار مجرم یا اقامه بینه یا علم قاضی است و با این تقسیم بندی، هر چند شش شق به وجود می‌آید، ولی چون دلیل سه شقی که قبل از اثبات جرم وجود دارد یکی است، بحث در چهار مقام بررسی می‌شود.

ما قبل از بررسی این چهار صورت، ابتدا اصل اولی در مسئله را بیان می‌کنیم تا در صورت عدم وجود روایت خاصه یا تعارض آنها، به آن اصل مراجعه کنیم یا آن را مرجح قرار دهیم.

تأسیس اصل در مسئله

مقتضای اصل لفظی

مقتضای اطلاقات و عموماتی که در صورت ارتکاب جرم حکم به حد نموده، این است که اصل اولی عدم سقوط حد به واسطه توبه است؛ زیرا این اطلاقات به صرف تحقق جرم حکم به حد نموده است، تفصیل بین تحقق توبه یا عدم آن نداده است که اینک چند مورد از این اطلاقات را ذکر می‌کنیم:

﴿الزَّانِيةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِی دِينِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لْيشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.﴾[4]

۱. لسان العرب، ج۳، ص۱٤۰.

۲. مسالک الافهام، ج۱٤، ص۳۲۵: حدود، جمع حد، در لغت به معنای منع است و حد شرعی، برگرفته از همین معناست؛ چون حد، وسیله‌ای است برای بازداشتن مردم از انجام گناه، به سبب ترس از اجرای حد. از نظر شرعی، حد، مجازات بدنی خاصی است برای معصیتی که مکلف مرتکب شده و شارع مقدار آن را با خصوصیاتش معین کرده است.

۳. مجله‌ی فقه اهل بیت علیهم السلام، شماره ۳۷، ص ۷٦.

٤. سوره نور، آیه۲.

﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَ اللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.﴾[1]

«محمد بن علی بن محبوب عن محمد بن الحسین عن الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب عن زرارة **عن أبی‌جعفر** علیه السلام **فی المحصن و المحصنة جلد مائة ثم الرجم.**[2]»

«یونس عن إبن مسکان عن سلیمان بن خالد قال: **کان أمیر المؤمنین** علیه السلام **یضرب فی النبیذ المسکر ثمانین کما یضرب فی الخمر و یقتل فی الثالثة کما یقتل صاحب الخمر.**[3]»

مقتضای اصل عملی

مقتضای اصل عملی بعد از ثبوت جرم، عدم سقوط حد به واسطه توبه است؛ زیرا بعد از ارتکاب جرم و تحقق عنوان خاص، حد ثابت می‌شود؛ حال اگر مجرم بعد از ارتکاب جرم توبه کند، در سقوط حد شک می‌کنیم و استصحاب، حکم به عدم سقوط و بقای حد می‌نماید و مقتضای اصل، قبل از اثبات جرم، عدم ثبوت حد است؛ زیرا قبل از اثبات جرم حد واجب نیست و بعد از توبه و اثبات جرم، در ثبوت حد شک می‌کنیم و مقتضای اصل عدم ثبوت حد است؛ البته جریان این استصحاب طبق مبنای کسانی که استصحاب را در شبهات حکمیه جاری می‌دانند- که حق هم همین است- صحیح است.

مقام اول: توبه قبل از اثبات جرم به واسطه بینه

در صورتی که مجرم قبل از اثبات جرم، توبه کند، چهار نظریه در مسئله قابل طرح است:

نظریه اول

در تمام جرائم، اگر مجرم قبل از اثبات جرم، توبه کند، حد از او ساقط می‌شود و برای اثبات این حکم می‌توان به ادله ذیل تمسک نمود:

۱. قرآن

قال الله تعالی: ﴿**إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یحارِبُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ**... إلی قوله تعالی: **إِلَّا الَّذِینَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ.**﴾[4]

این آیه دلالت می‌کند بر اینکه اگر محارب قبل از دستگیر شدن توبه کند، حد از او ساقط

---

۱. سوره مائده، آیه۳۸.
۲. تهذیب الأحکام، ج۱۰، ص۵.
۳. الاستبصار، ج۴، ص۲۳۵.
۴. سوره مائده، آیه۳۳-۳۴.

می‌شود و اطلاق آیه شامل قبل و بعد اثبات جرم می‌شود؛ حال می‌توان از مورد آیه الغای خصوصیت نمود و در بقیه جرائم هم این حکم را جاری کرد و همچنین می‌توان گفت با اینکه حد محارب- که شدیدتر از برخی اقسام زنا و شدیدتر از سایر جرائم است- با توبه ساقط می‌شود، حد بقیه جرائم به طریق اولی به واسطه توبه قبل از اثبات جرم ساقط می‌شود.[۱]

اشکال

اولاً: این آیه اخص از مدعی است؛ زیرا در صورتی بر سقوط توبه دلالت می‌کند که مجرم هنوز دستگیر نشده؛ ولی اگر دستگیر شده باشد ولو هنوز جرم اثبات نشده است، توبه در این هنگام مسقط حد نیست.

ثانیاً: وجهی برای الغای خصوصیت و تعدی به سایر جرائم وجود ندارد.

ثالثاً: حد محاربه اولویتی نسبت به سایر جرائم، مخصوصاً آنهایی که حق الناس هستند (مانند حق قذف و حق قصاص) ندارد.

۲. سنت

مرسله جمیل بن دراج

«محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن حدید و إبن أبی‌عمیر جمیعا عن جمیل بن دراج عن رجل **عن أحدهما** علیهما السلام **فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم یعلم بذلک منه و لم یؤخذ حتی تاب و صلح فقال إذا صلح و عرف منه أمر جمیل لم یقم علیه الحد.**[۲]»

این روایت صریح است که اگر کسی دزدی کند یا شرب خمر یا زنا نماید، ولی قبل از اثبات آن توبه کند، حد از او ساقط می‌شود و با الغای خصوصیت از مورد روایت می‌توان گفت: اگر کسی قبل از اثبات هر جرمی- که دارای حد است- توبه کند، حد از او ساقط می‌شود؛ همچنین این روایت اطلاق دارد و شامل توبه قبل از اثبات جرم از راه اقرار، بینه و علم قاضی است.

اشکال اول: ضعف سند

برخی این‌گونه اشکال کرده‌اند که این روایت مرسله است؛ چون شخصی که ابن‌دراج از

---

۱. انوار الفقاهه، کتاب الحدود، ص۲۴۲.

۲. کافی، ج ۷، ص۲۵۰: جمیل بن دراج از مردی و او هم از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام نقل می‌کند که مردی دزدی کرده یا شراب خورده یا زنا کرده است و کسی از آن خبر ندارد و دستگیر هم نشده تا اینکه توبه کرده و صالح شده است؛ حکم او چیست؟ حضرت فرمودند: زمانی که صالح شود و کار نیکو از او سر بزند، حد بر او اقامه نمی‌شود.

او نقل کرده، معلوم نیست چه شخصی است و ثقه است یا خیر؛ پس این روایت ضعیف است و قابل استناد نیست.

در جواب این اشکال گفته شده است، اولاً: ابن‌دراج جزء اصحاب اجماع است و مراسیل او در حکم مسانید است و ثانیاً: چون مشهور اصحاب به این روایت عمل کرده‌اند، عمل اصحاب جابر ضعف سند است.[1]

البته هر دو جواب مبنایی است و تنها بر مبنای کسانی که این مبانی را قبول دارند می‌توان این روایت را تصحیح کرد.

اشکال دوم: ضعف دلالت

مورد این روایت برخی از حدود الهی است که عبارت‌اند از: سرقت، شرب خمر و زنا و الغای خصوصیت و تعدی از مورد آن به سایر جرائم، مخصوصاً جرائمی که جنبه حق‌الناسی دارند صحیح نیست؛ زیرا وجهی برای الغای خصوصیت نیست.

اولویت: شهید ثانی فرموده‌اند: وقتی عقاب اخروی- که شدیدتر از حد است- با توبه ساقط می‌شود، حد- که عذاب دنیوی است- به طریق اولی با توبه ساقط می‌شود.[2]

اشکال: ملازمه‌ای بین سقوط عذاب اخروی و عذاب دنیوی وجود ندارد؛ به همین دلیل توبه بعد از شهود بینه عذاب اخروی را ساقط می‌کند؛ ولی حد را ساقط نمی‌کند.[3]

استصحاب: تا زمانی که جرم به واسطه شهادت بینه ثابت نشده بود، حدی ثابت نشده بود؛ بعد از توبه مجرم و اثبات جرم، در ثبوت حد شک می‌کنیم و استصحاب حکم به عدم ثبوت حد می‌کند؛ یعنی از اول حدی ثابت نمی‌شود نه اینکه ثابت شود و بعد اسقاط گردد.[4]

اشکال: استصحاب زمانی حجت است که دلیل اجتهادی بر خلاف وجود نداشته باشد؛ ولی در مسئله مورد بحث -چنانچه گذشت- مقتضای اطلاقات عدم سقوط حد به واسطه توبه است.

نظریه دوم

توبه قبل از اثبات جرم موجب اسقاط حد سرقت و قبل از دستگیری موجب اسقاط حد محاربه می‌شود و توبه قبل از اثبات مطلق جرائم موجب اختیار حاکم در اجرا یا عفو می‌شود.[5]

---

۱. الدر المنضود، ج۱، ص۲۴۲.

۲. مسالک الافهام، ج۱۴، ص۳۵۸.

۳. الدر المنضود، ج۱، ص۲۴۲.

۴. جواهر، ج۴۱، ص۳۰۸.

۵. مبانی تکمله منهاج، ص۲۲۶.

این نظریه، در واقع مشتمل بر سه ادعا است که هر کدام را در یک جهت بررسی می‌کنیم:

جهت اول: سقوط حد سرقت به واسطه توبه قبل از اثبات جرم

دلیل این مدعی صحیحه عبدالله بن سنان است که می‌فرماید:

«علی بن إبراهیم عن أبیه عن إبن محبوب عن عبدالله بن سنان **عن أبی‌عبدالله** علیه السلام **قال: السارق إذا جاء من قبل نفسه تائبا إلی الله** عز و جل **و رد سرقته علی صاحبها فلاقطع علیه.**[1]»

این روایت می‌فرماید: اگر سارق خودش بیاید و در پیشگاه خداوند عزوجل توبه کند و مال دزدیده شده را به صاحبش برگرداند، مجازات قطع بر او جاری نمی‌شود.

اشکال: این آیه دلالت می‌کند که اگر محارب قبل از دستگیر شدن توبه کند، حد از او ساقط می‌شود و اطلاق آیه شامل قبل و بعد اثبات جرم می‌شود و در واقع این جمله «**السارق إذا جاء من قبل نفسه تائبا إلی الله** عز و جل» اطلاق دارد و شامل صورتی که قبل از دستگیری، جرم ثابت شده باشد نیز می‌شود.

جهت دوم: سقوط حد محاربه به واسطه توبه قبل از دستگیری

دلیل اسقاط حد محاربه به واسطه توبه قبل از دستگیری این آیه شریفه است که می‌فرماید: ﴿**إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يحارِبُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ**... إلی قوله تعالی: **إِلَّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.**﴾[2]

جهت سوم: اختیار حاکم در اجرا و عفو حد در صورت توبه مجرم قبل از اثبات جرم

دلیل این مدعی معتبره سکونی است که می‌فرماید:

«علی بن إبراهیم عن أبیه عن النوفلی عن السکونی **عن أبی‌عبدالله** علیه السلام **قال قال أمیر المؤمنین** علیه السلام **لا یشفعن أحد فی حد إذا بلغ الإمام فإنه یملکه و اشفع فیما لم یبلغ الإمام إذا رأیت الندم.**»[3]

ظاهر روایت این است که اگر قبل از اینکه جرم نزد امام ثابت شود، مجرم توبه کند، امام در اجرای حد و عفو مختار است.

نظریه سوم

توبه قبل از دستگیری مسقط حد محاربه و سرقت است.[4]

۱. کافی، ج ۷، ص ۲۲۰.

۲. سوره مائده، آیه۳۳-۳٤.

۳. کافی، ج۷، ص۲٥٤.

٤. أسس الحدود و التعزیرات، ص۹٦ و ۳٦٥.

در این نظریه، در واقع دو ادعا وجود دارد: اول اینکه توبه قبل از دستگیری مسقط حد محاربه و سرقت می‌شود و دوم اینکه توبه در سایر جرائم مسقط حد نیست؛ به همین دلیل ما این نظریه را در دو جهت بررسی می‌کنیم:

جهت اول: اسقاط حد سرقت و محاربه به واسطه توبه قبل از دستگیری

دلیل سقوط حد سرقت به واسطه توبه قبل از دستگیری صحیحه عبدالله بن سنان است که می‌فرماید:

«علی بن إبراهیم عن أبیه عن إبن محبوب عن عبدالله بن سنان **عن أبی‌عبدالله** علیه السلام **قال: السارق إذا جاء من قبل نفسه تائبا إلی الله** عزوجل **و رد سرقته علی صاحبها فلا قطع علیه.**[1]»

این روایت می‌فرماید: اگر سارق خودش بیاید و در پیشگاه خداوند عزوجل توبه کند و مال دزدیده شده را به صاحبش برگرداند، مجازات قطع بر او جاری نمی‌شود و این جمله «**السارق إذا جاء من قبل نفسه تائبا إلی الله** عزوجل» اطلاق دارد و شامل صورتی که قبل از دستگیری، جرم ثابت شده باشد نیز می‌شود.

دلیل اسقاط حد محاربه به واسطه توبه قبل از دستگیری نیز این آیه شریفه است که می‌فرماید: ﴿**إِنَّما جَزاءُ الَّذِینَ یحارِبُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ**... إلی قوله تعالی: **إِلَّا الَّذِینَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَ اللهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ.**﴾[2]

جهت دوم: عدم اسقاط سایر جرائم به واسطه توبه قبل از اثبات جرم

برای اثبات این مدعی باید به این نکته توجه داشت همان‌طور که گفته شد، مقتضای اطلاقات عدم سقوط حد به واسطه توبه است و برای اسقاط حد نیاز به دلیل است و این دلیل فقط در باب سرقت و محاربه وجود دارد؛ ولی در دیگر ابواب دلیلی بر سقوط وجود ندارد و در ذیل به بررسی دلیلی که برای سقوط حد در دیگر ابواب بیان شده است می‌پردازیم:

مرسله جمیل بن دراج:

«محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن حدید و إبن أبی‌عمیر جمیعا عن جمیل بن دراج عن رجل **عن أحدهما** علیهما السلام **فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم یعلم بذلک منه و لم یؤخذ حتی تاب و صلح فقال إذا صلح و عرف منه أمر جمیل لم یقم علیه الحد.**[3]»

---

۱. کافی، ج۷، ص۲۲۰.

۲. سوره مائده، آیه ۳۳-۳٤.

۳. کافی، ج ۷، ص۲۵۰.

جمیل بن دراج از مردی و او هم از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام نقل می‌کند که مردی دزدی کرده یا شراب خورده یا زنا کرده است و کسی از آن خبر ندارد و دستگیر هم نشده تا اینکه توبه کرده و صالح شده است؛ حکم او چیست؟ حضرت فرمودند: زمانی که صالح شود و کار نیکو از او سر بزند، حد بر او اقامه نمی‌شود.

اشکال: این روایت مرسله است؛ چون شخصی که ابن‌دراج از او نقل کرده، معلوم نیست چه شخصی است و ثقه است یا خیر؛ پس این روایت ضعیف است و قابل استناد نیست؛[1] علاوه بر اینکه امکان دارد مشهور به دلیل این روایت فتوی به مسقطیت توبه نداده باشند، بلکه دلیل آنها روایاتی باشد که می‌فرمایند بهتر است انسان بین خود و خدای خودش توبه کند و پیش حاکم برای اجرای حد نرود؛[2] مانند صحیحه یا موثقه ابی‌عباس که‌گوید:

قال أبوعبدالله علیه السلام: «**أتی النبی** صلی الله علیه و آله و **رجل فقال: انی زنیت** إلی أن قال: **فقال رسول الله: لو استتر ثم تاب کان خیرا منه.**»[3]

البته این روایات دلالت بر مسقطیت توبه نمی‌کنند بلکه می‌گویند: بهتر است انسان بین خود و خدا توبه کند و برای اجرای حد پیش حاکم نرود؛ ولی دلالت ندارند که اگر توبه کرد و پیش حاکم رفت، حد از او ساقط شود.[4]

نظریه چهارم

سقوط حد سرقت و محاربه به واسطه توبه قبل از دستگیری و اختیار امام در اجرا و عفو از حد در صورت توبه قبل از اثبات جرم.

با توجه به مباحث قبلی دلیل و صحت این نظریه مشخص می‌شود؛ زیرا آیه محاربه و صحیحه عبدالله بن سنان بر سقوط حد سرقت و محاربه به واسطه توبه قبل از دستگیری دلالت می‌کند و معتبره سکونی هم بر اختیار امام در عفو در صورت توبه مجرم قبل از اثبات جرم دلالت می‌نماید.

مقام دوم: توبه بعد از اثبات جرم به واسطه شهادت بینه

همان‌طور که گفته شد، مقتضای اطلاقات و عمومات این است که به واسطه توبه، بعد

---

۱. مبانی تکمله منهاج، ص۲۲٦.

۲. أسس الحدود و التعزیرات، ص۹٦.

۳. تهذیب الأحکام، ج۱۰، ص۸.

٤.أسس الحدود و التعزیرات، ص۹٦.

از اثبات جرم به واسطه بینه، حد ساقط نشود و فتوای بر خلاف این اصل اولی نیاز به دلیل دارد؛ حال با توجه به این مقدمه می‌گوییم در این مسئله دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول: مشهور فقها فتوی به عدم سقوط حد داده‌اند.

نظریه دوم: حاکم مختار در اجرای حد و عفو است.

بررسی نظریه اول

مشهور فقها می‌گویند: دلیلی بر خلاف اطلاقات وجود ندارد؛ بلکه روایاتی موافق اطلاقات در ابواب مختلف وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. مرسله عبدالله برقی:

«**و جاء رجل إلى أمير المؤمنين** عليه السلام **فأقر بالسرقة فقال له أمير المؤمنين** عليه السلام **أتقرأ شيئا من كتاب الله** عز و جل **قال نعم سورة البقرة فقال قد وهبت يدک لسورة البقرة فقال الأشعث أتعطل حدا من حدود الله** تعالى **فقال و ما يدريک ما هذا إذا قامت البينة فليس للإمام أن يعفو و إذا أقر الرجل على نفسه فذاک إلى الإمام إن شاء عفا و إن شاء قطع.**[۱]»

این روایت بر این مطلب دلالت دارد که بعد از اقامه بینه امام نمی‌تواند عفو نماید؛ بلکه باید حد را جاری کند و این روایت اطلاق دارد و شامل صورتی نیز می‌شود که بعد از اقامه بینه مجرم توبه کرده باشد.

۲. مرسله صفوان بن یحیی:

«أبوعلی الأشعری عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان بن یحیی عن بعض أصحابه عن أبی‌بصیر **عن أبی‌عبدالله** عليه السلام **فی رجل أقيمت عليه البينة بأنه زنى ثم هرب قبل أن يضرب قال إن تاب فما عليه شیء و إن وقع فی يد الإمام أقام عليه الحد و إن علم مكانه بعث إليه.**[۲]»

حضرت در این روایت در مورد شخصی که بینه علیه او اقامه شده که مرتکب زنا گردیده، ولی قبل از اینکه حد بر او جاری شود فرار کرده است، فرموده‌اند: اگر در ید حاکم قرار گیرد، حد بر او جاری می‌شود و تفصیل ندادند که او توبه کرده باشد یا خیر.

اشکال

اولاً: در این روایت می‌فرماید اگر بینه اقامه شده باشد و امام او را دستگیر کند، اقامه حد

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ٤، ص٦٢.

۲. کافی، ج ۷، ص ۲۵۱.

می‌کند نه اینکه به صرف اقامه بینه حد جاری شود.

ثانیاً: در معنای این روایت چند احتمال وجود دارد و چون هیچ‌کدام به حد ظهور نمی‌رسند، باعث اجمال روایت می‌شود و در نتیجه، روایت قابل استناد نیست و اهم آن معانی عبارت‌اند از:

الف) «تاب» به معنای لغوی باشد؛ یعنی اگر مجرم خودش برگشت چیزی بر او نیست؛ ولی اگر امام او را دستگیر کرد حد را بر او اقامه می‌کند.

ب) اگر مجرم قبل از قیام بینه توبه کند، حد از او ساقط می‌شود؛ ولی اگر حاکم او را دستگیر کند حد از او ساقط نمی‌شود چه توبه کرده باشد یا خیر.

ج) اگر مجرم قبل از قیام بینه توبه کند، حد از او ساقط می‌شود؛ ولی اگر توبه نکند و حاکم او را دستگیر کند، حد را بر او اقامه می‌کند.

د) اگر مجرم بعد از قیام بینه توبه کند، حد از او ساقط می‌شود؛ ولی اگر توبه نکند و حاکم او را دستگیر کند، حد را بر او اقامه می‌کند.

بررسی نظریه دوم

نظر برخی از علما مثل شیخ مفید و حلبیین این است که اگر مجرم بعد از شهادت بینه توبه کند، حاکم در اجرای حد و عفو او مخیر است.

شیخ مفید فرموده‌اند:

«و من زنا و تاب قبل ان تقوم الشهادة علیه بالزنا درأت عنه التوبة الحد فان تاب بعد قیام الشهادة علیه کان للإمام الخیار فی العفو عنه أو إقامة الحد علیه حسب ما یراه من المصلحة فی ذلک له و لأهل الإسلام فان لم‌یتب لم یجز العفو عنه الحد بحال.»[1]

ابن‌زهره در غنیه فرموده‌اند:

«و إذا تاب أحد الزانیین قبل قیام البینة علیه و ظهرت توبته و صلاحه سقط الحد منه. و ان تاب بعد ثبوت الزنا علیه فللإمام العفو منه.»[2]

ابوالصلاح حلبی فرموده‌اند:

«فإن تاب الزانی أو الزانیة قبل قیام البینة علیه و ظهرت توبته و حمدت طریقته

۱. مقنعه، ص ۷۷۷.

۲. غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، ص ٤٢٤.

سقط عنه الحد، و ان تاب بعد قيام البينة فالإمام العادل مخير بين العفو و الإقامة و ليس ذلک لغيره إلا باذنه، و توبة المرء سرا أفضل من إقراره ليحد.»[1]

این بزرگان برای اثبات فتوای خود دلیلی ذکر نکرده‌اند؛ ولی برای اثبات این فتوا به ادله‌ای تمسک شده است[2] که در ذیل می‌آید:

۱. اصل برائت: بعد از توبه مجرم شک می‌کنیم که آیا حد بر او واجب است یا خیر با اصالة البرائة وجوب حد را نفی می‌کنیم.

اشکال

اولاً: با وجود دلیل اجتهادی نمی‌توان به دلیل فقاهتی تمسک کرد و در این مسئله ادله اجتهادی بر تعیین حد دلالت نمود.

ثانیاً: استصحاب بقای حد مقدم بر برائت است.

ثالثاً: برائت اثبات عدم وجوب حد می‌کند نه تخییر.

۲. اولویت: وقتی عقاب اخروی- که اشد است- با توبه ساقط می‌شود، عقاب دنیوی به طریق اولی ساقط می‌شود.

اشکال:

اولاً: اولویتی وجود ندارد؛ زیرا امکان دارد علت جعل عقاب دنیوی عبرت گرفتن دیگران باشد و این ملاک در عقاب اخروی وجود ندارد.

ثانیاً: مقتضای اولویت سقوط حد است نه اختیار حاکم.

مقام سوم: توبه بعد از اقرار مجرم به جرم

اگر مجرم بعد از اقرار به جرم توبه کند، مشهور فقها می‌فرمایند: حاکم در اجرای حد و عفو مجرم مختار است و به ادله ذیل تمسک کرده‌اند:

۱. صحیحه ضریس کناسی:

«عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و على بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن إبن محبوب عن إبن رئاب عن ضريس الكناسى **عن أبى جعفر** عليه‌السلام **قال: لا يعفى عن الحدود التى لله دون الإمام فأما ما كان من حق الناس فى حد فلا بأس أن يعفى عنه دون الإمام.**[3]»

---

۱. الکافی فی الفقه، ص ۴۰۷.

۲. در المنضود، ج ۱، ص ۲۴۵.

۳. کافی، ج ۷، ص ۲۵۲.

در این روایت می‌فرماید در حدودی که به حق الله مربوط است، غیر از امام کسی نمی‌تواند عفو کند و قدر متیقن این روایت موردی است که مجرم بعد از اقرار توبه کرده باشد.

۲. مرسله عبدالله برقی:

«**و جاء رجل إلى أمير المؤمنين** عليه السلام **فأقر بالسرقة فقال له أميرالمؤمنين** عليه السلام **أ تقرأ شيئا من كتاب الله** عز و جل **قال نعم سورة البقرة فقال قد وهبت يدک لسورة البقرة فقال الأشعث أتعطل حدا من حدود الله** تعالى **فقال و ما يدريک ما هذا إذا قامت البينة فليس للإمام أن يعفو و إذا أقر الرجل على نفسه فذاک إلى الإمام إن شاء عفا و إن شاء قطع.**[1]»

این روایت صراحت دارد که اگر مجرم بعد از اقرار توبه کند، امام مختار است حد را جاری کند یا مجرم را ببخشد.

اشکال: مورد این روایت سرقت است و در بقیه حدود نمی‌توان چنین حکمی را استفاده کرد.

جواب: جمله ذیل روایت «**ان شاء عفا و ان شاء قطع**» یک قاعده کلی است و می‌توان در بقیه حدود نیز این حکم را اثبات کرد.

مقام چهارم: توبه بعد از اثبات حکم به واسطه علم قاضی

در مورد این فرض، روایت خاصی که بر سقوط یا عدم سقوط حد به واسطه توبه بعد از اثبات جرم به واسطه علم قاضی دلالت کند، وارد نشده است؛ بنابراین باید به اصل اولی (لفظی و عملی) مراجعه کنیم که مقتضای آن عدم سقوط حد به واسطه توبه است.

نتیجه گیری

بحث اسقاط حد به واسطه توبه در چهار صورت قابل تصویر است:

صورت اول: توبه قبل از دستگیری موجب سقوط حد محاربه و سرقت می‌شود و قبل از اثبات جرم موجب اختیار حاکم در عفو حد در تمام جرائم می‌گردد.

صورت دوم: توبه بعد از اثبات جرم به واسطه اقامه بینه مسقط حد نیست.

صورت سوم: در صورت توبه بعد از اثبات جرم به واسطه اقرار مجرم حاکم بین اجرای حد و عفو مختار است.

صورت چهارم: توبه بعد از اثبات جرم به واسطه علم قاضی مسقط حد نیست.

---

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ٤، ص٦٢.

فهرست منابع

۱. أسس الحدود و التعزیرات، جواد بن علی، تبریزی، در یک جلد، دفتر مؤلف، قم، اول، ۱۴۱۷ هـق.

۲. الدر المنضود فی أحکام الحدود، سید محمدرضا موسوی گلپایگانی، ۳ جلد، دار القرآن الکریم، قم، اول، ۱٤۱۲ هـق.

۳. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، محمد بن حسن، طوسی، أبوجعفر، ٤ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران، اول، ۱۳۹۰ هـق.

٤. الکافی فی الفقه، تقی الدین بن نجم الدین، حلبی، أبوالصلاح، در یک جلد، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین علیه السلام، اصفهان، اول، ۱٤۰۳ هـق.

٥. الکافی، محمد بن یعقوب، أبوجعفر، کلینی، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چهارم، ۱۴۰۷ هـق.

٦. أنوار الفقاهة – کتاب التجارة، ناصر مکارم، شیرازی، یک جلد، انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی‌طالب علیه السلام، قم، اول، ۱٤۲٦ هـق.

۷. تاج العروس، واسطی، سیدمحمد مرتضی،۱٤۱٤ ه ق، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع، اول، [بی‌جا].

۸. تهذیب الأحکام، محمد بن حسن، طوسی، أبوجعفر، ۱۰ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چهارم، ۱٤۰۷ هـق.

۹. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمدحسن، نجفی، ٤۳ جلد، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، هفتم، ۱٤۰٤ هـق.

۱۰. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جعفر بن حسن، نجم الدین، محقق، حلی، ٤ جلد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ۱٤۰۸ هـق.

۱۱. شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، نشوان بن سعید، حمیری، ۱۲ جلد، دار الفکر المعاصر، بیروت، اول، ۱٤۲۰ هـق.

۱۲. غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع، حمزة بن علی حسینی، إبن زهره، حلبی، در یک جلد، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، اول، ۱٤۱۷ هـق.

۱۳. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، محمد بن حسن، اصفهانی، فاضل هندی، ۱۱ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱٤۱٦ هـق.

۱٤. لسان العرب، محمد بن مکرم، إبن منظور، أبوالفضل، جمال‌الدین، ۱٥ جلد، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع – دار صادر، بیروت، سوم، ۱٤۱٤ هـق.

۱٥. موسوعة الإمام الخویی، سید أبوالقاسم الموسوی، الخویی، ۳۳ جلد، مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخویی، قم، اول، ۱٤۱۸ هـق.

۱٦. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد، اردبیلی، ۱٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱٤۰۳ هـق.

۱۷. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، زین‌الدین بن علی، عاملی، شهید ثانی، ۱٥ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامیة، قم، اول، ۱٤۱۳ هـق.

۱۸. معجم مقائیس اللغة، احمد بن فارس بن زکریا، أبوالحسین، ٦ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱٤۰٤ هـق.

۱۹. المقنعة، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، بغدادی، مفید، در یک جلد، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، اول، ۱٤۱۳ هـق.

۲۰. من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه، قمی، صدوق، ٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دوم، ۱٤۱۳ هـق.

۲۱. مبانی تکملة المنهاج، سید أبوالقاسم الموسوی، الخویی، ۲ جلد، مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخویی، قم، اول، ۱٤۲۲ هـق.

۲۲. مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، شماره ۳۷، جمعی از مؤلفان، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم.

۲۳. نهج‌البلاغة، گردآورنده فرمایشات امام، امیرالمؤمنین علیه السلام: سیدرضی، محمد، یک جلد، مؤسسه نهج‌البلاغة، قم، اول، ۱٤۱٤ هـق.

تااجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی_ تخصصی

سال سوم، پیش‌شماره‌ی دوازدهم، پاییز ۹۳

بررسی تطبیقی جنون در فقه و روان‌شناسی[۱]

حمید رفیعی هنر[۲]

چکیده

با شکل‌گیری علم نوین روان‌شناسی و قرار گرفتن مفهوم جنون در قلمرو این حوزه، فصل تازه‌ای از توصیف، تبیین و معرفی جنون شکل یافته و ابهاماتی را در تشخیص مصادیق جنون در حوزه علوم اسلامی، به‌ویژه در فقه اسلامی، ایجاد نموده است. پژوهش حاضر با شیوه توصیفی-تحلیلی در پی یافتن معنای اصطلاحی جنون در فقه، معنای جنون در روان‌شناسی و یافتن مصادیق جنون فقهی در روان‌شناسی امروز است. برای تبیین معنای اصطلاحی جنون، علاوه بر کتب فقها، به بررسی اجمالی روایات اسلامی پرداخته شده است. شهید ثانی، فاضل هندی، فاضل مقداد، صاحب ریاض، صاحب جواهر و قاضی ابن‌براج، از جمله فقهایی هستند که نظرات آنها در این باب بررسی شده و در بررسی مفهوم جنون در روان‌شناسی از بحث جنون در سیر تاریخ نیز استفاده گردیده است. محقق، در نهایت به چهار دسته کلی از اختلالات و بیماری‌ها دست یافته که می‌توانند مصداق جنون در فقه باشند.

۱. تاریخ دریافت مقاله:۹۳/۷/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۳/۹/۱۵.

۲. دانش‌پژوه دکترای روان‌شناسی عمومی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی hamidRafii2@gmail.com.

«روان‌گسیختگی» اولین مصداق جنون فقهی در روان‌شناسی امروز است. دومین مصداق آن، «اختلال عصبی-رشدی» (شامل دلیریوم و زوال عقل)، سومین مصداق، «اختلال آشفتگی» (مانیا) و چهارمین مصداق، «عقب ماندگی ذهنی» است. هریک از موارد فوق، شاخه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد که همه آنها را نمی‌توان در عنوان فقهی قرار داد.

کلید واژه

جنون، عقل، فقه، روان‌گسیختگی، آشفتگی، دلیریوم، زوال عقل، عقب ماندگی ذهنی.

مقدمه

با پیشرفت علوم و شکل‌گیری شاخه‌های مختلف در علوم انسانی، بعضی از مفاهیم و عناوین به کار رفته در قرون سابق بازنگری و بررسی شده است. گاه دامنه یک عنوان، وسیع و گاهی تنگ‌تر گشته و گاهی هم جای خود را به مفاهیم دیگر سپرده و از حوزه علوم رخت بربسته است. پیگیری این تغییرات در صورتی که به آشکار شدن ابهامات علمی در قلمرو این علوم منجر شود و اثرات آن در زندگی افراد بشر نمایان گردد، باعث می‌شود محققان را به سمت این‌گونه بررسی‌ها سوق دهد. از جمله این مفاهیم که جوامع مختلف بشری با آن دست به گریبان بوده‌اند، مفهوم «جنون» است. در حوزه علوم اسلامی، به‌ویژه در قلمرو فقه اسلامی، این مفهوم به وفور یافت می‌شود.

در فقه اسلامی، برای افرادی که دچار جنون شده‌اند، همانند دیگر مکلفان شرعی، یک سری احکام سلبی و اثباتی از جانب شارع مقدس درنظر گرفته شده است. اما مسئله‌ای که در این میان به وجود آمده و در پژوهش‌های تطبیقی کمتر به آن پرداخته شده، این است که امروزه با توسعه دانش روان‌شناسی و قرار گرفتن مفهوم جنون در قلمرو شاخه‌های این دانش، نگاه جدیدی از توصیف و تبیین این مفهوم شکل یافته و ابهاماتی را در تشخیص مصادیق جنون در علم فقه به وجود آورده است.

آنچه محقق در پی آن است، بررسی معنای اصطلاحی جنون در فقه، معنای جنون در روان‌شناسی نوین و در نتیجه، یافتن مصادیق جنون فقهی در روان‌شناسی امروز است. از این رو برای تبیین معنای اصطلاحی جنون لازم است علاوه بر بررسی آرای فقهای شیعی، به بررسی اجمالی روایات اسلامی پرداخته و در بررسی مفهوم جنون در روان‌شناسی به سیر تاریخی بحث جنون نیز اشاره گردد.

معنای لغوی جنون

در ریشه‌یابی لغوی واژه جنون، لغت‌شناسان می‌گویند: «جَنَّ الشیءَ یَجُنُّه جَنّاً؛ جَنَّ به معنای پوشاندن بوده و هر چیزی که از نظر شخص مستور شود، واژه «جن» به کار برده می‌شود.»[1]

«بر همین اساس به قلب جنان گویند؛ چرا که در میان بدن پوشیده است؛ به سپر مجن و مجنة گویند؛ از آن رو که صاحب سپر را می‌پوشاند؛ به باغ و مزرعه و چمن جنت و جنات گویند؛ چراکه روی زمین را می‌پوشانند و بچه را از آن رو جنین گویند که شکم مادر او را پوشانده و در نتیجه مجنون هم کسی است که عقلش پوشانده شده باشد.»[2]

معنای فقهی جنون

هر چند در کتب فقهی به تعریف واضح و روشنی از جنون دست نمی‌یابیم، اما از نظر برخی از علمای اسلامی،[3] جنون عَلَم برای مرض شخصی معینی نیست، بلکه اسمی است که همه بیماری‌های مغزی را که موجب اختلال عقلی و فساد عقل است، در بر می‌گیرد و از آن بیماری‌ها به فساد عقل تعبیر می‌شود و منظور از فساد عقل هم، اعم از این است که فساد به اصطلاح فلسفی در قوه عاقله باشد یا در قوای خادمه عقل همچون قوه مفکره و مخیله و غیر آن. به ادعای فاضل نراقی، فقها هم در کتب خود تصریح کرده‌اند که جنون به معنای فساد عقل است.

علی‌رغم کلام فاضل نراقی، با بررسی کلمات فقها به این نتیجه می‌رسیم که در مفهوم جنون اختلاف تعبیر وجود دارد که به آنها اشاره می‌کنیم:

الف) برخی فقها، جنون را مطلق فساد عقل می‌دانند. شهید ثانی، فاضل هندی و فاضل مقداد بر این قول تصریح کرده‌اند که جنون همان فساد عقل[4] یا زوال عقلی است که صاحب آن خوب را از بد تشخیص ندهد.[5]

ب) برخی فقها، جنون را صرفاً آن فساد عقلی می‌دانند که از بیماری خاصی ناشی نشده باشد. به اعتقاد صاحب ریاض، جنون همان فساد استقرار یافته در عقل است، به شرطی

---

۱. لسان العرب، ج ۱۳، ص ۹۲.

۲. قاموس قرآن، ج ۲، ص ٦١.

۳. عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، عائده ۵۳، ص٥١٦.

٤. کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، ج۲، ص۲۸؛ مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۷، ص ۱۷۲.

۵. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۳، ص ۱۷۹.

که این فساد به سهو سریع‌الزوال و اغماهای تکراری استناد داده نشود.[1] صاحب جواهر نیز معتقد است جنون، مرضی در عقل است که به فساد عقل منجر و موجب می‌شود تا عقل، افعال و احکام خود را هر چند در بعض اوقات انجام ندهد. از این رو به اعتقاد ایشان جنون بر موارد ذیل اطلاق نمی‌شود: سهو زیادی که سریع از بین می‌رود و اغمایی که از هیجان شخص یا به خاطر مرضی ناشی شده باشد.[2]

ج) از نگاه برخی دیگر، جنون بر دو قسم است: قسمی مسبب از بیماری است و قسم دیگر ناشی از بیماری نیست. قاضی ابن‌براج بر این رأی معتقد است. از نگاه ایشان جنون دو نوع است که البته احکام جنون در هر دو مورد جریان دارد؛ مورد اول بر اثر بیماری است که شخص، مبتلای آن شده و مورد دوم، بدون ایجاد بیماری بر عقل شخص، غالب شده و این مورد بیش از مورد قبل است.[3]

صاحب جواهر در استدراکی از کلام قبلی خویش، می‌گوید:

«ممکن است از لحاظ لغوی مفهوم جنون، سهو زیادی که سریع از بین می‌رود و اغمایی که از هیجان شخص یا به خاطر مرضی ناشی شده است را هم شامل شود؛ هر چند در میان عرف هر کدام از آنها اسم خاصی داشته باشند و منظور قاضی ابن‌براج همین بوده که جنون را دو قسم کرده است.»[4]

در جمع بندی اقوال فقها می‌توان این‌گونه گفت که: در یک دسته از اقوال، جنون تنها در موردی صدق می‌کند که عنوانِ «فساد عقل»[5] بر آن صادق باشد؛ خواه منشأ این فساد، بیماری خاصی باشد یا نباشد؛ پس عنوان فساد عقل موضوعیت خواهد داشت.

در دسته دیگر از اقوال، فساد عقل موضوعیت ندارد، بلکه ممکن است شخص دچار زوال عقل نشده و صرفاً بر اثر بیماری، اغمایی بر او عارض شده و قدرت تشخیص خوب و بد را در آن موقعیت از دست داده باشد و در نتیجه احکام جنون بر او هم مترتب می‌شود. در نتیجه تعریفی که از جنون در اینجا اختیار می‌کنیم عبارت است از:

«خروج از تعادل عقلی به گونه‌ای که فرد قدرت تشخیص حَسن و قبیح را در اعمال و

---

۱. ریاض المسائل، ج ۲، ص ۱۳٤.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۳۱۸.

۳. المهذب، ج ۲، ص ۲۳۲.

٤. جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۳۱۸.

۵. «الفساد: خروج الشيء عن الاعتدال، قليلا كان الخروج عنه أو كثيرا، و يضاده الصلاح، و يستعمل ذلک في النفس و البدن و الأشياء الخارجة عن الاستقامة». (مفردات راغب، ص ٦۳٦).

رفتار خویش از دست داده و قادر به ارزیابی منافع و مضار آشکار خود نباشد.»

انواع جنون در فقه

در ابواب فقه جنون را به دو دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. جنون اطباقی.

۲. جنون ادواری.[۱]

منظور از جنون اطباقی، جنونی است که تمام عمر شخص را فراگرفته باشد و در مقابل، جنون ادواری مربوط به شرایطی می‌شود که دوره‌ای از زمان، حالت جنون به شخص دست می‌دهد و در دوره‌ای دیگر رهایی یافته، به وضع عادی برمی‌گردد.

در ابواب فقه، شخصی که دچار جنون ادواری است فقط در دوره‌ای که مجنون باشد احکام فقهی جنون بر او مترتب است و در حالت‌های عادی، احکام دیگر مکلفین را خواهد داشت.[۲]

از این تقسیم بندی معلوم می‌شود کسی که دچار جنون ادواری است، به خاطر عوامل خاصی، عقل او از حالت تعادل خارج می‌شود والا در اوقات دیگر در حالت تعادل عقلی و روانی به سر می‌برد.

جنون در روایات

با بررسی روایات متعددی که در آنها از جنون و مجنون و موارد مشابه همچون زوال عقل و مانند آن ذکری به میان آمده، نکات مهمی قابل برداشت است که به آنها اشاره و سپس نتیجه‌گیری می‌کنیم:

مجنون در روایات با تعابیر مختلفی توصیف شده است. بیشترین تعابیر در این زمینه عبارت‌اند از: «مغلوبٌ علی عقلِه»[۳]، «مصروع[٤]»،[۵] «مختبل العقل[٦]»[۷] و «الَّذِی لَا یَعْقِلُ».[۸]

---

۱. برای نمونه: مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۸، ص ۱۰۱؛ تذکره الفقها، ج ۷، ص ۱۰۹.

۲. عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، عائده ۵۳، ص ۵۱۳.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۵۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۲۳٦.

٤. «الصرع بالفتح: علة معروفة تشبه الجنون لأنها تصرع صاحبها أی تطرحه» (مجمع البحرین، ج٤، ص۳۵۸).

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۲۹؛ بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۲۳٤.

٦. «الخبال؛ الفساد الذي يلحق الحيوان فيورثه اضطرابا، كالجنون و المرض المؤثر في العقل و الفكر» (مفردات راغب، ج ۱، ص ۲۷٤).

۷. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۰۷.

۸. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ٤۹۲.

در برخی از روایات تصریح شده است که مجنون، مبتلا به بیماری است؛ برای نمونه حضرت رسول صلی‌الله علیه وآله از کنار عده‌ای که دور کسی جمع شده بودند عبور می‌کرد. حضرت از ماجرا سؤال کردند، گفته شد: مجنونی است که در میانه جمع افتاده. حضرت فرمودند: «او مبتلی [به مشکلی] است»[۱] و در روایت دیگر فرمود: «او مصاب (مشکلی به او برخورد کرده) است.»[۲]

در روایات متعددی به اموری اشاره شده که انجام آنها باعث جلوگیری از جنون در افراد می‌شود. برطرف کردن حاجت انسان مؤمن،[۳] روزه در ماه رجب،[٤] قرائت سوره ممتحنه در نمازهای واجب و مستحب، قرائت سوره‌های إبراهیم و حجر در روز جمعه،[٥] قرائت سوره نحل در هر ماه[٦] و قرائت سوره یاسین،[۷] گفتن هفت مرتبه ذکر حوقله،[۸] ادای صدقه،[۹] نوشتن تعویذ خاص برای زن نفساء،[۱۰] خواندن ادعیه مأثوره خاص،[۱۱] شروع و پایان بردن غذا با نمک،[۱۲] خوردن کرفس،[۱۳] گرفتن شارب و ناخن‌ها در روز جمعه،[۱٤] حجامت،[۱٥] شستن سر با خطمی[۱٦] و استفاده از حنا در حمام،[۱۷] مواردی هستند که در روایات به عنوان موانع شکل‌گیری بیماری‌ها، مشکلات، از جمله جنون ذکر شده است.

در برخی روایات در توصیف مجنون واقعی به برداشت‌های اخلاقی اشاره شده، به گونه‌ای که توجه مخاطبان از شخصی که در نظر آنان مجنون است، منصرف شود. در این

---

۱. مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۳۹؛ بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۲۳٤.
۲. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۳۱.
۳. کافی، ج ٤، ص ۳٤.
٤. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ٤۷٥.
٥. همان، ج ۷، ص ۳۷۱.
٦. همان، ج ٦، ص ۲٥۲.
۷. بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۱۰.
۸. یعنی «لاحول و لاقوة الا بالله العلی العظیم»، وسائل الشیعة، ج ٦، ص ٤۷۹.
۹. کافی، ج ٤، ص ٥.
۱۰. مستدرک الوسائل، ج ۱٥، ص ۲۰۹.
۱۱. بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ٤۰٤؛ امالی (طوسی)، ص ٤٤۸.
۱۲. وسائل الشیعة، ج ۲٤، ص ٤۰۳.
۱۳. بحار الأنوار، ج ٥۹، ص ۲۸٤.
۱٤. وسائل الشیعة، ج ۷، ص ۳٥۸؛ مستدرک الوسائل، ج ٦، ص ٤٥.
۱٥. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۱۱٥.
۱٦. کافی، ج ۳، ص ٤۱۸.
۱۷. همان، ج ٦، ص ٥۰۹.

موارد، رفتار معصومان علیهم‌السلام این‌گونه بوده که با بیان اینکه چنین شخص مورد تصور مخاطبان، فقط یک بیمار است، ویژگی‌های دیوانه واقعی را بیان کرده است:

به برخی از این روایات اشاره می‌شود:

در روایت رسول خدا صلی‌الله علیه وآله، مجنون واقعی کسی دانسته شده که با سلامت کامل بدنی در عین تمنای بهشت از خداوند متعال، مقیم معصیت است.[۱]

رسول خدا صلی‌الله علیه وآله فرمود: «مجنون کسی است که دنیا را بر آخرت مقدم بنماید.»[۲]

رسول خدا صلی‌الله علیه وآله از کنار مردی عبور کرد، بعضی از افراد [در حالی که به شخصی اشاره می‌کردند] گفتند: آن مرد، مجنون است. حضرت فرمود: «[نه! او مجنون نیست] بلکه او مصاب است. مجنون آن زن و مردی هستند که جوانی خود را در غیر طاعت خدا گذرانده‌اند.»[۳]

از امام صادق علیه‌السلام روایت شده: «هر کس به همه آنچه از او سؤال می‌شود پاسخ دهد، مجنون است.»[۴]

«از غضب بپرهیزید که اول آن جنون وآخر آن پشیمانی است.»[۵]

از نکات مستفاد از روایات می‌توان نتیجه گرفت:

الف) جنون می‌تواند امر عارضیِ غیر وراثتی و ناشی از بیماری باشد؛ به گونه‌ای که به واسطه برخی امور، می‌توان مانع شکل‌گیری آن شد. وجود برخی روایات، مبنی بر اینکه جنون یکی از سه بیماری مهم[۶] است، مؤید این مطلب است و نیز تأثیر امور ذکر شده در جلوگیری از ایجاد جنون، مشخص می‌نماید که جنون همچون دیگر بیماری‌ها فرض شده، که با راهکارهایی مرتفع می‌شود. پس لزوماً جنون امر سرشتی نمی‌تواند باشد.

ب) آن مقدار که محقق جست‌وجو نموده، تعبیر «فساد العقل» که در کتب فقهی آمده، در روایات مستند یافت نمی‌شود. هر چند تعابیر روایی هم، حاکی از این است که شخص مجنون، اختلالی در عقل دارد.

ج) در کتب فقهی، جنون به دو دسته اطباقی و ادواری تقسیم شده است. درحالی‌که در

۱. مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۳۹؛ بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۲۳۴.
۲. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۳۱.
۳. مشکاة الانوار، ص ۱۷۰.
٤. معانی الاخبار، ص ۲۳۸.
۵. مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۲.
٦. برص، جذام و جنون: کافی، ج۸، ص ۱۰۸.

منابع روایی این عناوین به چشم نمی‌خورد. البته در برخی روایات[1] فقط به موضوع اِفاقه شخص مجنون اشاره شده است.

به هر حال، با اثبات جنون برای شخص، تکالیف شرعی بدنی و مالی از وی برداشته شده و به تعبیر روایات، از فرد رفع قلم می‌شود.[2] در نتیجه وجوب عبادات از او منتفی شده، شهادات و اقرارهای او پذیرفته نمی‌شود، معاملات و اموری چون عقود، ایقاعات، که متعلق به عقلاست، در مورد وی صحیح نبوده و در نهایت در اعمال منجر به پرداخت دیات و اجرای حدود از تخفیف‌های متناسب برخوردار خواهد بود.[3]

نگاهی به تاریخ جنون در روان‌شناسی

هر چند نوع رفتار با آدمیان در فرهنگ‌های مختلف به طور متفاوت بروز می‌کند، به نظر می‌رسد یک توافق عمومی در بیشتر فرهنگ‌ها در مورد افراد مجنون وجود دارد و آن «وجود جوهره حیوانیت در شخص مجنون» است. البته در بعضی فرهنگ‌ها به وجود «شیاطین و اجنه» در آنها اذعان‌شده و نتیجه مسلم این تلقی، در بند کشیدن این افراد بوده است. این تفکر به اقرار تاریخ در مغرب زمین، نمود بیشتری داشته که در پی به بخشی از آن پرداخته می‌شود.

به اعتقاد تاریخ‌نگاران اروپایی[4] در عصر کلاسیک از زمان تأسیس بیمارستان پاریس و افتتاح نخستین دارالتأدیب‌های آلمان و انگلستان تا پایان قرن هجدهم علاوه بر حبس فاسقان و فاجران، دیوانگان هم در بند بودند. حدود یک‌دهم افرادی که برای اعزام به بیمارستان عمومی پاریس در این شهر جلب و توقیف می‌شدند، عبارت بودند از دیوانگان، مبتلایان به زوال عقل، اختلال مشاعر و اشخاصی که کاملاً دچار جنون شده‌اند.

با بررسی کتب مربوط به تاریخ جنون[5] درمی‌یابیم که اولین تعابیر معرف جنون در قالب دو عنوان اصلی «مالیخولیا»[6] و «مانیا»[7] بوده است. متفکران معتقد بودند، مالیخولیا هذیانی است که با خلط سوداوی سنتی آمیخته شده و سبب هذیان فرد می‌شود و آن را از مانیا،

---

۱. الخصال، ج ۱، ص ۹۴؛ قرب الإسناد، ص۹.

۲. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۹٤.

۳. عوائدالایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، عائده ۵۳، ص ۵۱۷.

٤. تاریخ جنون در عصر کلاسیک، ص ۷٦.

۵. همان.

٦. Melancholia.

۷. Mania.

«زوال عقل»[1] و سرسام‌متمایز می‌کند. بعدها، بین مانیا و مالیخولیا این‌گونه تفاوت قائل شدند که بیمار مالیخولیایی قادر به برقراری ارتباط با جهان خارج نیست؛ اما بدن فردِ مانیا این‌گونه نبوده و با هر محرکی مرتعش می‌شود و هذیان‌های او عمومی است.[2]

به تدریج جنون، به مثابه یک بیماری در قلمرو جسم جای گرفت و دقیقاً در همین زمان بود که روان‌شناسی نضج یافت. کم‌کم در خلال قرن نوزدهم دیوانگان از زندان‌های مخوف عصر کلاسیک به آسایشگاه‌ها سوق داده شدند و روان‌شناسان در پی تبیین علمی-تجربی ماهیت این «بیماری»ها برآمدند، به گونه‌ای که سیر تاریخ جنون می‌رفت تا عنوان «جنون» را از افواه علمی بزداید و جای خود را به تعابیر روان‌شناختی بسپارد.[3]

شکل‌گیری تاریخی مفهوم روان‌گسیختگی

شاید بتوان تغییرات روان‌شناختی قرن نوزدهم در زمینه مفهوم جنون را در کار «هسلم»[4] پزشک انگلیسی، مشاهده کرد. او در اثری تحت عنوان «مشاهده‌هایی درباره جنون و مالیخولیا» که در سال ۱۸۰۹ منتشر شد، به توصیف اختلالی که وی آن را «شکلی از جنون» می‌نامید پرداخت و پاره‌ای از نشانه‌هایی را که برای این اختلال برشمرد، شبیه چیزی است که در عصر حاضر در ادبیات روان‌شناسی مرض «روان‌گسیختگی»[5] نامیده می‌شود.[6] شاید شناخت اختلال مذکور را بتوان آغاز ورود مفهوم جنون در طبقه بندی بیماری‌های روانی تلقی نمود؛ چراکه حدود پنجاه‌سال بعد، پزشک دیگری از اصطلاح «جنون زودرس»[7] برای توصیف اختلالی که اغلب در خلال نوجوانی بروز می‌کند، استفاده نمود. [8]

اولین نظام طبقه بندی برای اختلال‌های روانی شدید که به طور گسترده پذیرفته شد، توسط «امیل کراپلین»،[9] روان‌پزشک آلمانی به وجود آمد. یکی از اختلال‌هایی که او در سال

---

۱. Dementia.

۲. تاریخ جنون در عصر کلاسیک، ص ۱۰۳.

۳. همان، ص ۱۰٤.

٤. Haslam.J.

٥. Schizophrenia.

٦. روان‌شناسی مرضی از کودکی تا بزرگسالی، ج ۳، ص ۳۹۵.

۷. Dementia.

۸. همان.

۹. Kraepelin. E.

۱۸۹٦ توصیف کرد، «دمانس پریکاکس»[۱] بود که به اعتقاد روان‌شناسانِ بالینی امروزی[۲] دقیقاً به معنی زوال عقل زودرس است.

کراپلین، زمانی دمانس پریکاکس را برای بیماران تشخیص می‌داد که آنها نشانه‌های غیرعادی خاصی را بروز و سپس یک‌دوره تباهی را نشان می‌دادند. از جمله این نشانه‌ها عبارت بودند از: پاسخ‌های هیجانی نامناسب نظیر: خندیدن به مراسم خاک‌سپاری یا گریه کردن به یک جوک، رفتار حرکتی کلیشه‌ای چون تعظیم مکرر قبل از وارد شدن به یک اتاق، پنج‌بار کف زدن قبل از قرار دادن سر روی بالش، مشکلات توجه نظیر ناتوانی در خواندن به خاطر سایه‌های متحرک، دیدن افراد زمانی که کسی حضور ندارد و شنیدن صداهای بی‌منبع.[۳]

کراپلین، با ادغام مفاهیم متعدد و متنوع «جنون»، آنها را به دو نشانگان متمایز یعنی جنون(زوال عقل) زودرس و روان‌گسیختگی آشفتگی–افسردگی تقسیم نمود.[٤]

چهره مشهور دیگر در تاریخ تبیین اختلال روان‌گسیختگی، بلولر[٥] روان‌پزشک سوئیسی و هم‌عصر کراپلین بود که اصطلاح روان‌گسیختگی را با ترکیب دو اصطلاح یونانی«دوپارگی»[٦] و «روانی»[۷] ابداع کرد و بدین ترتیب نشان داد زیربنای رفتارهای غیرعادی افراد مبتلا به این اختلال، از هم گسیختگی کارکردهای بنیادی شخصیت و تخریب نیروهایی است که این کارکردها را به یکدیگر مرتبط می‌کنند.[۸]

عقب ماندگان ذهنی در سیر تاریخ جنون

در سیر تاریخی، تنها اختلال روان‌گسیختگی جزء جنون به شمار نمی‌آمد، بلکه از لحاظ تاریخی، عقب ماندگان ذهنی نیز جزء مجانین به شمار می‌آمده‌اند. در اواخر قرن هجدهم «فیلیپ پینل»[۹] روان‌پزشک فرانسوی، به باز کردن زنجیر از پا و گردن بیماران بیمارستان

۱. Dementia Praecox.

۲. روان‌شناسی نابهنجاری آسیب شناسی روانی، ص ۱۰٦.

۳. همان، ص ۱۰۷.

٤. روان‌شناسی مرضی از کودکی تا بزرگسالی، ج ۳، ص ۳۹٥.

٥. Bleuler, E.

٦. Schizen.

۷. Phren.

۸. همان.

۹. Philippe, Pinel.

روانی «بی‌ستر»[1] اقدام نمود و بر خلاف تنبیه و شکنجه، که درمان بیماران روانی و عقب ماندگان ذهنی آن زمان بود، به دلجویی آنان پرداخت و او بود که اولین‌بار در سال ۱۸۰۱ در کتاب خود تحت عنوان «رساله پزشکی فلسفی درباره جنون شوق و شور» بیماری‌های روانی را به چهار دسته تقسیم نمود که یک دسته آن عقب ماندگی‌های ذهنی را شامل می‌شد و مالیخولیا، مانیا و جنون گروه‌های دیگر این تقسیم بندی به شمار می‌آمد.[2]

وضعیت امروزی اختلال‌های مذکور

امروزه در جدیدترین طبقه بندی اختلال‌های روانی، یعنی «نسخه پنجم راهنمای آماری و تشخیصی اختلال‌های روانی»[3] که از معتبرترین و به‌روزترین مجموعه‌های طبقه بندی اختلالات روانی در مجامع علمی دنیا به شمار می‌آید، از میان اختلال‌های یادشده در سیر تاریخی (مالیخولیا، مانیا، زوال عقل، روان‌گسیختگی و عقب ماندگی ذهنی)، عنوان اختلال مالیخولیا رخت بربسته یا با دیگر اختلال‌ها ترکیب شده است. از این رو در طبقه بندی جدید، از اختلال‌های مذکور چهار عنوان هم‌چنان در ذیل بیماری‌های روانی باقی مانده است: زوال عقل با عنوان جدید «اختلال عصبی–شناختی»[4]، روان‌گسیختگی(اسکیزوفرنی)، آشفتگی(مانیا) و عقب ماندگی ذهنی با عنوان جدید«اختلال رشدی ذهنی».[5]

حال به نشانه‌شناسی هریک از موارد مذکور پرداخته، ارتباط آنها را با مفهوم جنون فقهی بررسی می‌کنیم:

نشانه‌شناسی اختلال‌های مرتبط به قلمرو جنون فقهی

در اینجا با توجه به تعریف اصطلاحی جنون در فقه، نشانه‌ها و علایم عرفی جنون در بیان روایات اسلامی، آثار موجود درباره تاریخ جنون و انواع مصطلح آن در قرون ۱۷، ۱۸ و ۱۹ میلادی و طبقه بندی جدید اختلال‌های روانی، به توصیف بالینی چهار اختلال روانی پرداخته می‌شود که به نظر می‌رسد مصداق جنون در فقه اسلامی باشند:

۱. روان‌گسیختگی

---

۱. Bicetre.

۲. روان‌شناسی کودکان و نوجوانان استثنایی، ص ١٤.

۳. Diagnostic and statistical manual of mental disorders - 5th ed) DSM-V, 2013).

٤. The neurocognitive disorders) NCDs).

۵. Intellectual Development Disorder) IDD).

با نگاه به پیشینه فقهی حقیقی، اولین مصداق جنون فقهی در روان‌شناسی امروز، «روان‌گسیختگی[1]»است.

روان‌گسیختگی (اسکیزوفرنی) بر اساس فقدان تماس با واقعیت و بروز ضایعه‌هایی در قلمرو ادراک، پردازش خبر و پاسخ به محرک‌های محیط مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، توهم، هذیان و منزوی شدن در جهانی که تقریباً از تأثیر افراد یا رویدادهای پیرامونی به دور است، افراد روان‌گسیخته را متمایز می‌کند.[2]

روان‌گسیختگی، متداول‌ترین نوع روان‌گسستگی است. این اختلال کارکرد سازش‌یافته پیشین بیمار را در قلمروهای شخصی، اجتماعی و حرفه‌ای دچار اغتشاش می‌کند؛ به ادراک‌ها، باورهای نادرست و مشکلات گسترده در درک واقعیت منجر می‌شود و موانعی در راه گفتار و بیان هیجان‌ها به وجود می‌آورد.[3]

ظاهر عمومی روان‌گسیخته‌ها طیفی وسیع دارد که در یک سرِ آن، فردی کاملاً ژولیده قرار گرفته که سراسیمه است و جیغ و فغان می‌کند و در سرِ دیگرش فردی است که به نحوی وسواسی آراسته و کاملاً ساکت و بی‌حرکت است. بین این دو قطب نیز بیماری قرار دارد که وضعیت‌های غریب به خود می‌گیرد. رفتار بیمار ممکن است سراسیمه یا خشونت‌بار گردد و به ظاهر نیز هیچ عامل برانگیزاننده‌ای برای آن در کار نباشد.[4]

نقطه مقابل این رفتار، بُهت مربوط به «کاتاتونی» است که اغلب به آن فقط کاتاتونی اطلاق می‌شود. در این حالت بیمار به نظر می‌رسد هیچ حیاتی ندارد و ممکن است نشانه‌هایی نظیر سکوت، منفی کاری یا رفتارهای خودکار از خود نشان دهد. انعطاف مومی شکل، نشانه شایع آن در گذشته بوده است. خودمحوری، فقدان تکلم خودبه‌خود یا حرکات خودبه‌خود و فقدان هرگونه رفتار هدفمندانه از نشانه‌های دیگر آن است.[5]

بیماران روان‌گسیخته، اغلب سر و وضع بدی دارند، نمی‌توانند استحمام کنند و لباس‌هایی می‌پوشند که برای آن فصل، بسیار گرم است، رفتارهای عجیب دیگری مثل پرش(تیک)، حرکات قالبی، حرکات ادایی و تقلیدگونه دارند.[6]

---

۱. Schizophrenia.

۲. روان‌شناسی مرضی از کودکی تا بزرگسالی، ج ۳، ص ۳۹۷.

۳. همان.

٤. همان.

۵. خلاصه روان‌پزشکی (علوم رفتاری/ روان شناسی بالینی)، ص ٤٤.

٦. همان.

با این حال، علی‌رغم تلاش‌های فراوان در تبیین و توصیف بالینی اختلال روان‌گسیختگی، مؤلفان نتوانسته‌اند به تک نشانه‌ای دست یابند که بتواند به تنهایی معرف وجود روان‌گسیختگی باشد؛ بدین دلیل که اختلال روان‌گسیختگی، همان‌گونه که نمایان شد، به تمامی فرایندهای فکری، ادراکی، هیجانی و حتی شیوه حرکتی پوشش دهد. با این حال متخصصان بالینی در سال‌های اخیر نشانه‌های روان‌گسیختگی را به سه مقوله اثباتی، سلبی و روانی- حرکتی تقسیم کرده‌اند.[۱]

همان‌طور که نمایان است افراد مبتلا به روان‌گسیختگی (اسکیزوفرنی) عملاً توانایی انجام افعال مطابق عقل را ندارند. قطع رابطه آنها با دنیای بیرون، هذیان‌ها و توهمات و انجام اعمال خارج از عُرف، همگی نشانه این عدم تطابق هستند و قبلاً گذشت که فقهایی چون صاحب جواهر معتقدند جنون، مرضی در عقل است که به فساد عقل منجر و موجب می‌شود تا عقل، افعال و احکام خود را هر چند در بعض اوقات انجام ندهد[۲] و به گفته فاضل نراقی، منظور از فساد عقل هم اعم از این است که فساد در قوه عاقله باشد یا در قوای خادمه عقل همچون قوه مفکره و مخیله و غیر آن.[۳]

۲. اختلال عصبی-شناختی

«دلیریوم»[٤] و زوال عقل، دو اختلال اکتسابی هستند که امروزه جزء اختلال‌های عصبی- شناختی به شمار می‌آیند. منظور از اختلال اکتسابی، اختلالی است که یک فرد سالم در مرحله‌ای از زندگی خود به آن دچار می‌شود، بر خلاف اختلال رشدی که معمولاً به طور مادرزادی در فرد وجود دارد.[۵] وجه مشترک اختلال دلیریوم و زوال عقل مشکلات شناختی و اختلال در حافظه است؛ اما این دو، تمایزهایی با هم دارند. دلیریوم، عموماً ناشی از یک بیماری جسمانی، مصرف مواد یا مسمومیت دارویی بوده یا سبب‌های چندگانه دارد. فرد مبتلا به دلیریوم به اختلال در هوشیاری و کاهش آگاهی واضح از محیط دچار می‌شود. ناتوانایی در تمرکز، حفظ توجه یا تغییر توجه دیگر مشخصه این اختلال است. این افراد در حافظه، جهت‌یابی و زبان دچار مشکل می‌شوند. در نوع شدت‌یافته این اختلال، فرد توانایی تولید گفتار، توانایی نام‌گذاری اشیا و توانایی نوشتن را از دست می‌دهد. صحبت

۱. روان‌شناسی مرضی از کودکی تا بزرگسالی، ج ۳، ص ۳۹۸.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۳۱۸.

۳. عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، عائده ۵۳، ص ٥١٦.

٤. Delirium.

۵. راهنمای کامل تغییرات و نکات ضروری DSM-5، ص ۸۹.

بیمار مبهم و نامربوط است و در برخی موارد گفتار به صورت فشرده و نامفهوم با تغییر غیر قابل پیش‌بینی همراه است و از موضوعی به موضوع دیگر تغییر مطلب می‌دهند. این اختلال در کوتاه مدت بروز می‌کند و معمولاً در طول روز نوسان دارد؛ مثلاً طی ملاقات‌های صبحگاهی، فرد ممکن است دارای گفتار و رفتار منطقی باشد، اما شب هنگام اصرار داشته باشد لوله سِرُم را بیرون بکشد تا به منزل، نزد والدینش، که سال‌ها قبل فوت کرده‌اند، برگردد.[۱]

اختلال زوال عقل نیز انواع مختلفی دارد؛ اما مشخصه مشترک همه انواع آنها عبارت است از: اختلال حافظه، اختلال در زبان، اختلال در توانایی اجرای فعالیت‌های حرکتی علی‌رغم سلامت کارکرد حرکتی، ناتوانی در تشخیص یا شناسایی اشیا علی‌رغم سلامت کارکرد حسی و اختلال در برنامه‌ریزی، سازماندهی، نظم و انتزاع. سیر این بیماری بر خلاف دلیریوم، تدریجی و کند است.[۲]

به نظر می‌رسد آنچه موجب می‌شود دلیریوم و زوال عقل جزء مصادیق جنون فقهی قرار گیرند، همراهی این دو اختلال با توهم‌های آشکار و هذیان‌هایی است که معمولاً در نوع شدت‌یافته این اختلال‌ها نمایان می‌شود.

شاید یکی از مصادیق جنونی که به تعبیر برخی از فقها مسبب از بیماری است، اختلال‌های عصبی-شناختی یعنی دلیریوم و زوال عقل باشد. قبلاً اشاره شد که قاضی ابن‌براج بر این رأی معتقد است که جنون دو نوع است؛ مورد اول بر اثر بیماری است که شخص، مبتلای آن شده و احکام جنون در مورد او جاری است.[۳]

شیخ طوسی نیز تصریح کرده‌اند که جنون دو نوع است: یک نوع بر تمام عقل فرد غلبه نموده و گویی یک امر ذاتی است و نوع دیگر آن بر اساس اسباب و امراضی شکل گرفته است که ممکن است در روند زمان بهبودی یابد.[۴] به نظر می‌رسد اختلال زوال عقل و دلیریوم از نوع دوم جنون باشند.

۳. آشفتگی

آشفتگی (مانیا)[۵]، نوعی حالت انبساط بی حد و مرز و نامتناسب است که در خلال آن هر

---

۱. متن تجدید نظرشده راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی، ص ۲۳۲.

۲. همان، ص ۲٤۸.

۳. المهذب، ج ۲،ص ۲۳۲.

٤. المبسوط في فقه الإمامية، ج ٤، ص ۲٥۰.

۵. Mania.

فعالیتی به ایجاد لذت وافر و شادی بی‌حصر منتهی می‌شود و کارکردهای هیجانی، انگیزشی، رفتاری و شناختی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.[1]

در قلمرو انگیزشی، افرادِ آشفته (مانیک) نیازمند تحریک‌پذیری دائم و مصاحبت دیگران هستند. رفتار این افراد را معمولاً واجد فعالیت افراطی یا فزون‌کنشی دانسته‌اند. برون‌ریزی هیجان‌های مهارنشده از ویژگی‌های بارز آشفتگی است و احساس شادی و لذت وافر بیمار با رویدادهای کنونی زندگی وی تناسبی ندارد. ضعف افراد مانیا در قلمرو شناختی نیز بارز است؛ چرا که احساس وجد، سرعت عمل و شتاب‌زدگی آنها در دستیابی به هدف‌ها، بیش از آن است که بتوانند پیامدهای اعمال خود را درنظر بگیرند. بر اثر خودبزرگ‌بینی بسیار بالا، به توصیه‌های اطرافیان در مورد حفظ آرامش، متوقف کردن کسب لذت‌ها یا سرمایه‌گذاری‌های نابجا توجهی نمی‌کنند. در وهله‌های حاد مانیا، مهار فکری با آن‌چنان مشکلاتی مواجه می‌شود که به از هم پاشیدگی روانی و عدم انسجام روانی می‌انجامد و حتی قطع رابطه با واقعیت را در پی دارد.[2]

در توصیف بیشتر این افراد باید گفت، بیماران مانیک حراف، برآشفته، گاه شادی‌آور وسرگرم‌کننده و اغلب پُرتحرک‌اند. گاهی به‌وضوح روان‌گسسته و نابسامان می‌شوند که باید برایشان محدودیت فیزیکی ایجاد کرد و داروهای رخوت‌زا تزریق نمود.[3]

صحبت افراد مانیک را نمی‌توان قطع کرد و در عین حال خودشان کسانی‌اند که وقتی دوروبری‌هاشان حرف می‌زنند، وسط حرفشان چیزهایی می‌پرانند. تکلم این بیماران اغلب آشفته است. هرچه مانیا شدیدتر می‌شود، صدای بیمار نیز بلندتر و تکلمش سریع‌تر می‌شود و دیگر به راحتی قابل تفسیر نخواهد بود. با تشدید این پُرفعالیتی، تکلم بیمار پر از جناس‌گویی، بذله‌گویی، قافیه‌پردازی، بازی با کلمات و جواب‌های بی‌ربط می‌شود. بیمار به تدریج قدرت تمرکز خود را از دست می‌دهد و این، موجب پرش افکار، به هم ریختگی لغات و واژه‌سازی می‌گردد. در برآشفتگی حاد ناشی از مانیا، تکلم بیمار ممکن است به کلی بی‌ربط شود، به طوری که قابل افتراق از تکلم افراد روان‌گسیخته نباشد.[4]

هذیان‌ها در ۷۵درصد از کل بیماران آشفته (مانیا) وجود دارد. محتوای هذیان‌ها در مانیا شامل ثروتمندی، توانایی یا قدرت بسیار است. محتوای فکر بیماران مانیک، درون‌مایه‌های

۱. روان‌شناسی مرضی از کودکی تا بزرگسالی، ج ۱، ص ۳۶۷.
۲. همان، ص ۳۶۸.
۳. خلاصه روان پزشکی (علوم رفتاری/ روان پزشکی بالینی)، ص ۱۵۸.
٤. همان.

اطمینان به خود و جاه‌طلبی را تشکیل می‌دهد.[۱]

۷۵درصد این بیماران، حمله‌ور و تهدیدکننده‌اند. واقعاً به خودکشی و آدم‌کشی اقدام می‌کنند. مختل شدن قضاوت، بالاترین علامت بیماران مانیک است. قوانین اجتماعی را زیر پا می‌گذارند، از نظر پایانبودن در اطلاعاتی که می‌دهند رسوا و انگشت نمایند. دروغگویی و تقلب در مانیا شایع است.[۲]

سن بروز گستره مانیا (آشفتگی) حدود بیست‌سالگی است؛ اما در پاره‌ای از موارد شاهد آغاز آن در خلال نوجوانی یا بعد از پنجاه‌سالگی هستیم.[۳]

نکته قابل توجه در اینجا این است که گستره‌های آشفتگی معمولاً به طور ناگهانی آغاز و نشانه‌ها به سرعت در خلال چند روز آشکار می‌شوند و وقوع آنها اغلب پس از تنیدگی‌های روانی-اجتماعی قرار دارد. این حالات چند هفته تا چند ماه به طول می‌انجامند و پایان آنها ناگهانی‌تر است.[٤] البته باید توجه داشت که آشفتگی به تنهایی جزء اختلالات تعریف‌شده و طبقه بندی‌شده نیست، بلکه این اختلال در قالب اختلالات دو قطبی (آشفتگی-افسردگی) مطرح می‌شود.[٥]

قبلاً گفته شد که فقها جنون را به دو دسته اطباقی و ادواری تقسیم‌کرده‌اند. جنون ادواری مربوط به شرایطی می‌شود که دوره‌ای از زمان، حالت جنون به شخص دست می‌دهد و در دوره‌ای دیگر رهایی یافته، به وضع عادی برمی‌گردد. به نظر می‌رسد افراد مبتلا به اختلال‌های دو قطبی در فاز ابتلا به آشفتگی (مانیا) از جمله مصادیق چنین جنون‌های ادواری به شمار آیند؛ چون با توصیفی که از این بیماران به عمل آمد، در چنین دوره‌ای افراد به لحاظ فقهی قادر به تشخیص صلاح و فساد خود نیستند و افعال و سکنات آنها بر اساس قضاوت عُرفی منطبق بر تشخیص‌های عقلانی نیست. شیخ صدوق[٦] و شیخ طوسی[٧] با ذکر روایاتی بر این موضوع تصریح کرده‌اند که فرد مجنون تا زمانی که از حالت جنون خارج نشده و حالت «افاقه» پیدا نکرده، احکام فقهی همچون حد بر او جاری نمی‌شود.

---

۱. همان.
۲. همان.
۳. روان‌شناسی مرضی از کودکی تا بزرگسالی، ج ۱، ص ۳٦۹.
٤. همان.
٥. همان.
٦. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ٤، ص ٥۱.
۷. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱٥۲.

۴. عقب ماندگی ذهنی

همان‌طور که در تاریخ جنون مطرح شد، قبلاً افراد مبتلا به عقب ماندگی ذهنی[۱] را در زمره مجانین قرار داده، آنها را هم به بند و حبس می‌کشیدند. هر چند امروزه این طیف از دایره جنون خارج شده‌اند و از نگاه متخصصان، علت‌های آن بیش از آنکه منشأ روانی داشته باشد، ریشه‌های عصبی و ژنتیکی دارد، اما در راهنماهای آماری و تشخیصی اختلال‌های روانی،[۲] عقب ماندگی ذهنی را هم‌چنان جزء بیماری‌های روانی تحت عنوان «اختلال رشدی ذهنی[۳]»مورد بررسی قرار می‌دهند.

از این رو بخشی از افراد مبتلا به این اختلال(نه همه آنها) طبق تعریف جنون در فقه، در دایره جنون فقهی هستند و احکام جنون شامل آنها هم می‌شود.

طبق تعریف چهارمین نسخه راهنمای آماری و تشخیصی اختلال‌های روانی،[٤] عقب ماندگی ذهنی(که امروزه از آن به معلولیت ذهنی یاد می‌شود)، حالتی است که در آن، کارکرد هوش عمومی فرد به میزان چشم‌گیری زیر حد متوسط قرار گرفته و به طور همزمان، سبب تخریب رفتارهای سازگاری با محیط شده است. [۵]

به طور کلی از تعریف مذکور این‌گونه برمی‌آید که عقب ماندگان ذهنی که عموماً این شرایط را از دوران نوزداری به همراه داشته‌اند، افرادی از جامعه هستند که از نظر فعالیت‌های ذهنی نسبت به همسالان خود، نارسایی دارند و در نتیجه نمی‌توانند از انتظارات و تقاضای خانواده و جامعه برآیند و از توانایی یادگیری، هم‌سازی با محیط، بهره‌برداری از تجربیات، درک مفاهیم، قضاوت و استدلال صحیح به درجات مختلف محروم‌اند و نارسایی فعالیت‌های ذهنی آنها از بدو تولد یا مراحل اولیه کودکی وجود دارد.[٦]

گروه بندی عقب ماندگان ذهنی از نظر روان‌شناسان

عقب ماندگان ذهنی به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند و همان‌طور که گفته شد همه گروه‌ها جزء مصادیق فقهی جنون قرار نخواهند گرفت. ابتدا به گروه‌های مذکور اشاره می‌کنیم:

---

۱. Mental retardation.

۲. DSM-IV & DSM-V.

۳. IDD (Intellectual Development Disorder).

٤. DSM-IV.

۵. متن تجدید نظرشده راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی، ص ۱۰۰.

٦. روان شناسی کودکان و نوجوانان استثنایی، ص ٤۳.

الف) عقب مانده‌های عمیق (هوشبهر کمتر از ۲۵): این گروه که ۱ تا ۲ درصد عقب مانده‌ها را تشکیل می‌دهند[۱] به شدیدترین درجات نارسایی فعالیت‌های ذهنی دچارند و در هر سنی که باشند توانایی‌ها و فعالیت ذهنی‌شان از یک کودک سه ساله تجاوز نمی‌کند.[۲]

این افراد علاوه بر نارسایی شدید ذهنی به ناهنجاری‌های حسی و حرکتی و بدشکلی‌های سر و صورت و کوتاهی اندام نیز مبتلایند. این بیماران قادر به کنترل ادرار نیستند و تقریباً همیشه به صرع یا فلج مغزی مبتلا هستند. رشد گویایی و گفتار در این افراد در درجات بسیار ابتدایی متوقف می‌شود، قضاوت و استدلال در آنها وجود ندارد، از انجام دادن کارهای ساده و رفع احتیاجات اولیه و حتی حفظ خود از خطرات عاجزند و باید از آنها در بیمارستان‌ها و آسایشگاه‌ها نگهداری شود.[۳]

ب) عقب مانده‌های شدید (هوشبهر بین ۲۵ تا ٤۰): ۳ تا ٤ درصد عقب ماندگان ذهنی را تشکیل می‌دهند.[٤] توانایی‌های این افراد در سنین مختلف شبیه کودکان ٤ تا ۵ ساله است؛ ولی هرگز در رفتار، گفتار و کردار به یک کودک عادی پنج ساله نمی‌رسند. قادر به آموختن مواد درسی مانند خواندن و نوشتن نیستند و قوه تعمیم و تمییز ندارند. این افراد کنترل ادرار و مدفوع را به کندی یاد می‌گیرند؛ ولی تا اندازه‌ای قادر به حفظ خود از خطرات هستند و از عهده غذا و لباس‌پوشیدن برمی‌آیند. این افراد خیلی زود تحت تأثیر قرار گرفته، در مقابل مخالفت دیگران، عصبانیت شدید و حملات تهاجمی از خود نشان می‌دهند.[۵]

ج) عقب مانده‌های متوسط (هوشبهر بین ٤۰ تا ۵۰): این گروه که تقریباً ۱۰ درصد کل جمعیت عقب ماندگان ذهنی را شامل می‌شوند،[٦] سن عقلی‌شان از کودکان ۵ تا ۷ ساله تجاوز نمی‌کند. در این افراد استعدادهای ذهنی به طور کلی ضعیف است. در اعمال ذهنی، در قضاوت و استدلال نارسایی کامل دارند و به راهنمایی، نظارت و مراقبت افراد مطلع نیازمندند. این افراد در راه رفتن تأخیر ندارند؛ ولی از لحاظ بیان و گویایی عقب ماندگی دارند. اینها از توجه، دقت و تمرکز زود خسته می‌شوند. این افراد در بزرگی به علت

---

۱. متن تجدید نظرشده راهنمای تشخیصی و آماری اختلال های روانی، ص۱۰٤.

۲. بررسی شاخص DMFT در دانش آموزان عقب‌مانده ذهنی ۸–۱۲ ساله مدارس استثنایی شهر یزد در سال ۱۳۸۰، ص ۵۷۰.

۳. روان‌شناسی کودکان و نوجوانان استثنایی، ص ٤۵.

٤. متن تجدید نظرشده راهنمای تشخیصی و آماری اختلال های روانی، ص ۱۰٤.

۵. بررسی شاخص DMFT در دانش آموزان عقب‌مانده ذهنی ۸–۱۲ ساله مدارس استثنایی شهر یزد در سال ۱۳۸۰، ص ۵۷۰.

٦. متن تجدید نظرشده راهنمای تشخیصی و آماری اختلال های روانی، ص ۱۰۳.

بهره‌مندی از قوه عضلانی مناسب در مزارع کشاورزی و کارخانجات مفید واقع می‌شوند؛ ولی به علت عدم رشد کامل شخصیت این افراد زودباور، تلقین‌پذیر و در حل مشکلات و دفاع از منافع خود عاجزند.[1]

د) عقب مانده‌های خفیف (هوشبهر بین ۵۰ تا ۷۰): تقریباً ۸۵ درصد عقب ماندگان ذهنی به این گروه تعلق دارند.[2] از لحاظ عقل و ادراک و مهارتهای عملی حداکثر به کودکان ۷ تا ۱۱ ساله می‌رسند. این افراد هم دارای ضعف قوای فکری هستند؛ لذا قادر به قضاوت صحیح و استدلال مطلوب نیستند. از ابتکار، ابداع و انتقاد عاجزند. اگرچه به کندی می‌آموزند، ولی در امور حرفه‌ای و عملی مهارت‌هایی نشان می‌دهند.[3]

این افراد مفاهیم پیچیده و دقیق را درنمی‌یابند؛ ولی اگر با شرایط تربیتی صحیح و راهنمایی تحصیلی در مدارس استثنایی حرفه‌ای مدارج را طی کنند و از طرف دیگر گرفتار اختلالات عاطفی و هیجانی و ناسازگاری‌های اجتماعی نشوند، می‌توانند در شرایط مساعد از زندگی آرام و مناسب بهره‌مند و فرد مفید و فرمانبرداری برای جامعه باشند. با این حال در پیچ و خم زندگی، بخصوص در زندگی شهری و صنعتی، به تنهایی قادر به تشخیص راه از چاه نخواهند بود.[4]

طبق تعریفی که محقق از جنون فقهی از کلام فقها استنباط نمود، میان چهار گروه عقب ماندگان ذهنی؛ سه گروه اول از مصادیق جنون فقهی خواهند بود؛ چراکه آنها از تعادل عقلی خارج شده‌اند به گونه‌ای‌که این افراد قدرت تشخیص حَسن و قبیح را در اعمال و رفتار خویش ندارند و قادر به ارزیابی منافع و مضار آشکار خود نیستند.

اما گروه چهارم ظاهراً به خودی‌خود نمی‌تواند در زمره مصادیق فقهی قرار بگیرد. البته اگر افراد این گروه، دچار اختلالات عاطفی هیجانی گردند و از مسیر تعادل عقلی خارج شوند، می‌توان عرفاً به آنها جنون فقهی را اطلاق نمود و شاید یکی از علل اینکه در جوامع مختلف، افراد عقب مانده ذهنی را مجنون می‌خوانده‌اند به خاطر ظهور رفتارهای نابهنجار بر اثر شکل‌گیری اختلالات روانی هیجانی در این افراد بوده و این تلقی را در اذهان شکل داده که هر فردی در شمائل و ویژگی‌های عقب مانده ذهنی، رفتار دیوانه‌وار از خود نشان

۱. روان‌شناسی کودکان و نوجوانان استثنایی، ص ٤٧.

۲. متن تجدید نظرشده راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی، ص ۱۰۳.

۳. بررسی شاخص DMFT در دانش‌آموزان عقب مانده ذهنی ۸–۱۲ ساله مدارس استثنایی شهر یزد در سال ۱۳۸۰، ص ۵۷۰.

٤. روان‌شناسی کودکان و نوجوانان استثنایی، ص ٤٨.

می‌دهد، بنابراین دارای جنون است.

با توجه به روایاتی که قبلاً ذکر شد، گویا در عرف زمان پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام نیز افرادی که دچار حالات‌اغما و صرع می‌شدند، مجنون تلقی می‌شده‌اند؛[1] حالت‌هایی که در عقب ماندگان ذهنی به وفور دیده می‌شود.

دیگر عقب ماندگان ذهنی و حکم آنها

با توجه به یافته‌های تحلیلی پژوهش حاضر، بعضی از افراد، علی‌رغم قرار گرفتن در زمره عقب ماندگان ذهنی، حکم جنون در فقه را نخواهند داشت. از جمله این موارد می‌توان به اختلالات ذیل اشاره نمود:

اختلال سندرم «کلاین فلتر» که به علت داشتن یک کروموزوم جنسی زیادتر، در مرد علائمی نظیر زن دیده می‌شود و سندرم ترنر، که در زن‌ها دیده می‌شود و به جای دو کروموزوم جنسی دارای یک مورد هستند و اختلال صرع که طغیان عمل مغزی است و به علت تخلیه الکتریکی نامتعارف و متناوب نورون‌های مغز پیدا می‌شود.[2] نمودار (۱) مصادیق جنون فقهی در روان‌شناسی را نشان می‌دهد.



نمودار(۱). مصادیق جنون فقهی در روان‌شناسی

نتیجه‌گیری

در بررسی تطبیقی جنون در فقه اسلامی و دانش روان‌شناسی و با توجه به مقدمات در زمینه معنای اصطلاحی جنون در فقه و برداشت روایات اسلامی و معانی و انواع اختلال‌های مرتبط به جنون در روند تاریخ و وضعیت کنونی طبقه بندی اختلال‌های روانی، محقق به

---

۱. برای نمونه: مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۳۹؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ج ۷۰، ص ۲۳۴.

۲. روان‌شناسی کودکان و نوجوانان استثنایی، ص ۵۲.

این نتیجه دست یافت که در روان‌شناسی مدرن، دست‌کم می‌توان به چهار دسته کلی از اختلالات و بیماری‌ها اشاره نمود که مصداق جنون در فقه اسلامی هستند:

۱. اختلال روان‌گسیختگی،

۲. اختلال عصبی-شناختی(دلیریوم و زوال عقل)،

۳. اختلال آشفتگی،

٤. عقب ماندگی ذهنی.

شاید وجه مشترک همه این چهار مورد، وجود هذیان‌ها و توهمات موقت یا دائمی و قطع رابطه با دنیای واقعی بیرونی باشد که از قِبل آن فرد قادر به تشخیص منافع و مضار خود نبوده و اعمال و رفتارهای او منطبق به تشخیص‌های عقلانی عرفی نخواهد بود.

همان‌طور که نمایان شد، برخی از این موارد (عقب ماندگی ذهنی) اختلال‌های رشدی هستند که از ابتدای تولد با فرد همراه و ناشی از شرایط ژنتیکی و وراثتی هستند و برخی دیگر (روان‌گسیختگی، اختلال عصبی-شناختی، زوال عقل و دلیریوم، و آشفتگی) اکتسابی و در دوره‌ای از زندگی بر فرد عارض شده‌است. در مورد اخیر نیز گاهی اختلال اکتسابی بعد از شروع، تقریباً ثابت باقی می‌ماند یا ماه‌ها و حتی سال‌ها همراه فرد است (روان‌گسیختگی و زوال عقل) و برخی دیگر با سرعت تغییر کرده، به صورت دوره‌ای فرد بدان مبتلا می‌شود (دلیریوم و آشفتگی). بنابراین عملاً همه موارد یادشده، هر چند به صورت پراکنده، در کتب فقها مورد توجه قرار گرفته است.

فقهایی چون صاحب جواهر معتقد بودند جنون، مرضی در عقل است که به فساد عقل منجر شده و موجب می‌شود تا عقل، افعال و احکام خود را انجام ندهد و منظور از فساد عقل هم اعم از این است که فساد در قوه عاقله باشد یا در قوای خادمه عقل. معلوم شد که افراد مبتلا به روان‌گسیختگی (اسکیزوفرنی) عملاً توانایی انجام افعال مطابق عقل را ندارند. قطع رابطه آنها با دنیای بیرون، هذیان‌ها و توهمات و انجام اعمال خارج از عرف، همگی نشانه این عدم تطابق هستند.

شیخ طوسی و قاضی ابن‌براج از جمله فقهایی هستند که معتقدند برخی از انواع جنون مسبب از بیماری است. گفته شد که اختلال‌های عصبی-شناختی، یعنی دلیریوم و زوال عقل از همین نوع‌اند. از سوی دیگر، طبق نظر اکثر فقها، جنون به دو دسته اطباقی و ادواری قابل تقسیم است. جنون ادواری مربوط به شرایطی می‌شود که دوره‌ای از زمان، حالت جنون به شخص دست می‌دهد و در دوره‌ای دیگر رهایی یافته، به وضع عادی برمی‌گردد. افراد مبتلا

به اختلال‌های دو قطبی در فاز ابتلا به آشفتگی (مانیا) از جمله مصادیق چنین جنون‌های ادواری هستند؛ چون با توصیفی که از این بیماران به عمل آمد، در چنین دوره‌ای افراد قادر به تشخیص صلاح و فساد خود نیستند و افعال و سکنات آنها بر اساس قضاوت عرفی منطبق بر تشخیص‌های عقلانی نیست.

در نهایت، طبق تعریفی که محقق از جنون فقهی از کلام فقها استنباط نمود، میان چهار گروه عقب ماندگان ذهنی، سه گروه اول از مصادیق جنون فقهی خواهند بود؛ چراکه آنها از تعادل عقلی خارج شده‌اند؛ به گونه‌ای‌که این افراد قدرت تشخیص حَسن و قبیح را در اعمال و رفتار خویش را ندارند و قادر به ارزیابی منافع و مضار آشکار خود نیستند؛ اما گروه چهارم ظاهراً به خودی‌خود نمی‌تواند در زمره مصادیق فقهی قرار بگیرد، مگر اینکه هم‌زمان به اختلالات عاطفی هیجانی مبتلا شود به گونه‌ای که فرد را از مسیر تعادل عقلی خارج نماید.

گویا در عرف زمان پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام نیز افرادی که دچار حالات‌اغما و صرع می‌شدند، مجنون تلقی می‌شده‌اند؛ حالت‌هایی که در عقب ماندگان ذهنی به وفور دیده می‌شود. البته اختلالات و بیماری‌های دیگر که قرابت خاص با دسته‌های مذکور دارند، در صورت مهیا شدن شرایط دیگر و قرار گرفتن در چهار دسته مذکور، در زمره مصادیق جنون فقهی قرار خواهند گرفت.

البته طبق کلام شیخ طوسی به نقل از برخی اساتید خود[1] و نیز برخی از فقهای بعد از شیخ طوسی با استناد به کلام ایشان[2]، «درک اوقات نماز» می‌تواند ملاکی برای جنون فقهی تلقی شود؛ به گونه‌ای که اگر فرد مجنون بتواند اوقات نماز را درک کند یا به او تفهیم شود، در آن صورت احکام فقهی جنون در مورد او صدق نخواهد کرد؛ اما اگر از این درک مذکور ناتوان باشد، احکام جنون بر او جاری خواهد شد. با این بیان با توجه به توصیف و نشانه‌شناسی انواع چهارگانه اختلالات روانی در این مقاله، می‌توان ادعا نمود که اختلال روان‌گسیختگی و دو گروه اول عقب ماندگان ذهنی به احتمال بسیار زیاد قادر به درک اوقات مذکور نخواهند بود، اما گروه سوم عقب ماندگان ذهنی با یک سری آموزش‌های توام با مراقبت ممکن است به این درک نائل شوند.

اما با توجه به اکتسابی‌بودن اختلالات آشفتگی، زوال عقل و دلیریوم ممکن است افراد

۱. المبسوط في فقه الإمامية، ج ٤، ص ٢٥٠.
۲. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ٣، ص ١٨٧.

مبتلا به این اختلال قبل از دوره بیماری، مدت‌ها عادت به انجام امور عبادی داشته یا به این درک در مورد اوقات نماز رسیده باشند؛ لذا این احتمال وجود دارد که در دوره بیماری نیز در صورتی که شدت هذیان‌ها، توهمات و زوال عقل آنها بالا نباشد، قادر به درک اوقات نماز باشند و با این ملاک احکام جنون در مورد آنها صدق نکند؛ اما طبق آنچه از مطالب پیشین گذشت، در کلام اکثریت فقها، ملاک مذکور منعکس نشده است.

فهرست منابع

۱. اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳٦٥ هـش.

۲. الأمالی، محمد بن حسن طوسی، قم، دار الثقافه، ١٤١٤ هـق.

۳. بحار الانوار، محمدباقر مجلسي، بیروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ هـق.

٤. بررسی شاخص DMFT در دانش‌آموزان عقب‌مانده ذهنی ۸–۱۲ساله مدارس استثنایی شهر یزد در سال ۱۳۸۰، عبدالرحیم داوری و معصومه جعفری نسب و فاطمه عبداللهی، مجله دانشکده دندان‌پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، شماره ٤، تهران، دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸٤ هـش.

٥. تاریخ جنون در عصر کلاسیک، میشل فوکو، فاطمه ولیانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۱ هـش.

٦. تذكرة الفقهاء، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی، گروه پژوهش مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۳۷۳ هـش.

۷. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، جمال الدین مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ١٤٠٤ هـق.

۸. تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳٦٥ هـش.

۹. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمدحسن نجفی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ١٤١٢ هـق.

۱۰. الخصال، محمد بن بابویه قمی، علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳٦۲ هـش.

۱۱. خلاصه روان‌پزشکی(علوم رفتاری/ روان‌پزشکی بالینی) هارولدای کاپلان و بنیامین جی سادوک، عباس رفیعی و فرزین رضاعی، تهران، ارجمند، ۱۳۷۸ هـش.

۱۲. خویشتن از هم گسیخته، ر.د لینگ، خسرو باقری، تهران، رشد، ۱۳۷٤ هـش.

۱۳. دعائم الإسلام، إبن حیون نعمان بن محمد مغربی، آصف فیضی، قم، مؤسسة آل البیت علیهم السلام، چاپ دوم، ۱۳۸٥ هـش.

١٤. راهنمای کامل تغییرات و نکات ضروری DSM-5، مهدی گنجی، تهران، ساوالان، ۱۳۹۳ هـش.

١٥. روان‌شناسی کودکان و نوجوانان استثنائی، بهروز میلانی‌فر، تهران، قومس، چاپ هفدهم، ۱۳۸٥هـش.

١٦. روان‌شناسی مرضی از کودکی تا بزرگسالی، پریرخ دادستان، تهران، سمت، ۱۳۸۳ هـش.

۱۷. روان‌شناسی نابهنجاری آسیب شناسی روانی، دیویدال روزنهان و مارتین سلیگمن و ای پی، یحیی سیدمحمدی، تهران، ارسباران، ۱۳۸۰ هـش.

۱۸. ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، سیدعلی بن محمد بن ابی‌معاذ طباطبائی، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول، ١٤١٨ هـق.

۱۹. عاقلان در جای دیوانگان، دیوید ال روزنهان و رابرت ال اسپیتزر، یوسف کریمی، تهران، رشد،

۱۳۸٤ هـش.
۲۰. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، مولی احمد نراقی، قم، مرکز نشر تابع مکتب الاعلام الاسلامی، ۱٤۱۷ هـش.
۲۱. قاموس قرآن، سیدعلی اکبر قرشی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم، ۱٤۱۲ هـق.
۲۲. قرب الإسناد، عبدالله بن جعفر حمیری، مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱٤۱۳هـق.
۲۳. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، محمد بن حسن بن محمد حلی اصفهانی (فاضل هندی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱٤۱٦ هـق.
۲٤. لسان العرب، إبن منظور محمد بن مکرم، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱٤۱٤ هـق.
۲٥. المبسوط في فقه الإمامیه، محمد بن حسن طوسی، سیدمحمدتقی کشفی، تهران، المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، چاپ سوم، ۱۳۸۷ هـش.
۲٦. متن تجدید نظر شده راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی، انجمن روان‌پزشکی آمریکا، محمدرضا نیکخو و هامایاک آوادیس یانس، تهران، سخن، چاپ چهارم،۱۳۸۱ هـش.
۲۷. مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، سید احمد حسین، تهران، مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷٥ هـش.
۲۸. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، زین الدین بن علی بن احمد عاملی(شهید ثانی)، گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱٤۱۳ هـق.
۲۹. مستدرک الوسائل، حسین نوری الطبرسی، قم، مؤسسه آل البیت، ۱٤۰۸ هـق.
۳۰. مشکاة الأنوار، علی بن حسن طبرسی، نجف، المکتبة الحیدریه، چاپ دوم، ۱۳۸٥ هـش.
۳۱. معانی الأخبار، محمد بن بابویه قمی، علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱٤۰۳هـق.
۳۲. المفردات فی غریب القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، دار العلم، چاپ اول، ۱٤۱۲هـق.
۳۳. من لایحضره الفقیه، محمد بن بابویه قمی، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱٤۱۳هـق.
۳٤. المهذب، عبدالعزیز بن نحریر قاضی طرابلسی (ابن‌براج)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱٤۰٦هـق.
۳٥. نرم افزارموسوعه فقه اهل البیت ۱/۲، مرکز تحقیقاتی کامپیوتری علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۷هـش.
۳٦. وسائل الشیعه، محمد بن حسن حر عاملی، قم، مؤسسه آل البیت، ۱٤۰۹هـق.
۳۷. American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition (DSM-5), Washington, DC, 2013.

تا اجتهاد

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی

سال سوم، پیش‌شماره‌ی دوازدهم، پاییز ۹۳

نرم افزار فیش‌نگار نور

قسمت اول

در شماره گذشته از اهمیت و ضرورت فیش برداری الکترونیکی سخن گفتیم و محاسن آن را برشمردیم. همچنین یکی از نرم‌افزار فیش برداری به نام «وان نت، OneNote» را معرفی کردیم.

در این شماره قصد داریم یکی دیگر از این دست نرم افزارها را معرفی کنیم.



فیش‌نگار محصول مرکز کامپیوتری علوم اسلامی یکی از بهترین نرم افزارها در راستای فیش برداری و ایجاد بانک‌های اطلاعاتی است. امکانات زیاد و کاربردی در کنار ظاهر ساده و کاربرپسند از برجستگی‌های مهم آن است به گونه‌ای که برگزیده جشنواره رسانه‌های دیجیتال شده است.

قابلیت‌های فیش‌نگار نور

در نگاه اجمالی قابلیت‌های این نرم افزار را می‌توان چنین برشمرد:

- فیش برداری موضوعی و لفظی بر مبنای کلیدواژه- نمایه با امکانات متنوع؛
- دسته بندی و دسترسی آسان به فیش‌ها بر اساس: تاریخ، موضوع، منبع، کلیدواژه-نمایه و یا سخنرانی (مخاطب، مناسبت و قالب محتوا)؛
- فیش برداری صوتی با امکانات متعدد؛
- جستجوی پیشرفته و سریع در فیش‌ها؛
- گزارش‌گیری پیشرفته بر مبنای: اقسام گزینش‌ها، حفظ مشخصات قلم و پاراگراف، ابعاد مختلف کاغذ، خروجی در قالب فایل Word و امکانات ویرایش گزارش در محیط Word؛
- خروجی گزارش به شکل مقاله و کتاب؛
- استفاده از بانک‌های متنوع و امکان ادغام و یا تجزیه آنها در دو رایانه مختلف؛
- امکان ارسال سریع متن از برنامه‌ها و نرم افزارهای دیگر به فیش‌نگار؛
- حضور منوی راست کلیک کمینه در محیط نرم‌افزارهای اسلامی و اینترنت و غیره برای برداشت سریع متن و منبع فیش‌ها؛
- تشخیص خودکار منبع در نرم افزارهای اسلامی؛
- درج خودکار صفحات اینترنتی در پایان فیش‌های اینترنتی (سازگار با IE و firefox)؛
- امکانات اختصاص موضوعات و منابع مستقیماً از داخل کمینه؛
- و امکان جستجو در متون معرب.

بخش‌های مختلف فیش‌نگار نور

معرفی تمامی امکانات مجالی گسترده می‌طلبد تنها به معرفی برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های فیش‌نگار می‌پردازیم. فیش‌نگار دارای سه بخش اصلی «نمایش»، «جستجو» و «امکانات» است.

الف) بخش نمایش

قسمت نمایش به دو بخش مجزا تقسیم شده است. در قسمت سمت راست دسته بندی‌های مختلف را مشاهده می‌کنیم و در سمت چپ، محیط وارد کردن اطلاعات در فیش‌ها وجود دارد:

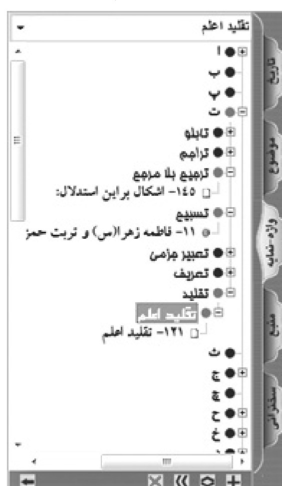
در قسمت دسته بندی، فیش‌ها بر اساس تاریخ، موضوع، واژه- نمایه، منبع و سخنرانی (مناسبت، مخاطب و قالب محتوا) قابل طبقه بندی هستند.



از خصوصیات بسیار مهم فیش‌نگار این است که می‌توان تا به طور نامحدود موضوع و زیرموضوع اضافه نمود. این امر کمک شایانی به نظم در دسته بندی هم می‌نماید. (شکل ۱)



شکل ۱



شکل ۲

از دیگر امکانات مهم و بسیار کاربردی فیش‌نگار قابلیت طبقه بندی بر اساس واژه- نمایه است. در روند مطالعات روزمره و یا تحقیقات بسیار اتفاق می‌افتد که با مطلبی جالب و مهم برخورد می‌کنیم و آن را یادداشت می‌کنیم؛ اما فرصت موضوع بندی درختی آن را نداریم و یا به جهت مسلط نبودن به موضوعات، نمی‌توانیم موضوع مشخصی برای آن قرار بدهیم. در این گونه موارد نمایه‌زنی می‌توان راه خوبی برای دسته بندی مطالب باشد. علاوه بر این که ممکن است موضوعات مختلفی در یک نوشتار وجود داشته باشد که نمایه‌های مختلف

پاسخگوی نیاز ما خواهد بود. با ورود به این قسمت لیستی از حروف الفبا را مشاهده می‌کنیم. نمایه‌های ایجاد شده با توجه به حرف اولشان تحت هر یک از این حروف قرار می‌گیرند. (شکل ۲)

در بخش منبع امکان اضافه کردن انواع منابع اعم از کتاب، مجله، روزنامه، نرم افزار، کلاس و مقالات وجود دارد. با انتخاب هر یک از این موارد و اضافه کردن منبع جدید، مشخصات متعددی از منبع را می‌توان ثبت نمود.

در قسمت سمت راست بخش نمایش، محیط فیش را مشاهده می‌کنیم. فیش‌نگار این امکان را فراهم آورده تا بتوان انواع فیش‌های متنی و صوتی را اضافه نمود.

با انتخاب گزینه جدید متنی، فیش جدیدی ایجاد می‌شود که از سه راه می‌توان مطالب را وارد فیش نمود:

می توان به طور مستقیم مطالب را در آن تایپ نمود. امکانات محدود ویرایشی مانند نوع، رنگ و سایز قلم و غیر آن نیز وجود دارد.

با کلیک راست و انتخاب گزینه بارگزاری فایل، کادری باز می‌شود و محیط درایوهای رایانه را نشان می‌دهد. با دادن آدرس فایل متنی مورد نظر و انتخاب آن، تمامی محتوای آن وارد فیش می‌شود.

رونوشت برداشتن از هر نوع فایل متنی و انتخاب گزینه چسباندن راه دیگر برای انتقال مطالب است.

از دیگر امکانات بسیار مفید فیش‌نگار این است که می‌توان هر نوع فایلی اعم از متن، عکس، صوت، تصویر و یا حتی نرم‌افزاری را ضمیمه فیش‌ها نمود. با این شیوه می‌توان به انواع فایل‌های سرگردان رایانه نظم بخشید و از آشفتگی نجات داد.

در مقاله بعدی به معرفی فیش‌های صوتی و دو بخش جستجو و امکانات خواهیم پرداخت.

خلاصة المقالات

الانسداد من وجهة نظر سماحة آيةالله الشبيرى الزنجانى

مركز الإمام محمد الباقر عليه السلام **الفقهى**

خلاصة المقالة

يعتبر الانسداد من احد المسائل المؤثرة على حجية الظنون، فى علم الاصول بما ان تمامية مقدماته تستنتج حجية مطلق الظنون.

و من خلال حجية مطلق الظنون فى الفقه، تفتح على الفقيه ابواب ادلة كثيرة التى لا تكون حجة على فرض انفتاح باب العلم و العلمى و هذا الامر يوجب تغييرات عديدة فى استنباط الفقيه.

هذه المقالة بعد تعريف الانسداد الصغير و الكبير، تثبت مقدمات الانسداد و حجية مطلق الظنون فى جميع ابواب الفقه و لكن لم يتم الانسداد الصغير الا فى موارد قليلة.

فى مواصلة الامر تقوم بدراسة رأى الشيخ الانصارى فى مسئلة الانسداد و يستنتج أنه يقول بالانسداد من خلال كلماته فى المكاسب و إن كان فى كلماته فى الرسائل تهافت و لم يظهر رأيه فيها و فى النهاية، تدرس تطبيقات للانسداد الصغير و الكبير.

مفاتيح البحث: الانسداد، مقدمات الانسداد الكبير، حجية مطلق الظنون، حجية خبر الواحد.

المفطرات الحديثة

الشيخ مهدی الأحمدی

خلاصة المقالة

هذه المقالة محاولة جادة لدراسة مفطرات الصوم الحديثة و هی مشتملة علی مقدمة و بابین. المقدمة حول المفاهیم التی فی محل الحاجة، مثل الصوم، الحدیثة، الأکل و الشرب و....

الباب الاول یدرس مناط ابطال الصوم بالأکل و الشرب و یحصل علی هذه النتیجة أن صدق الأکل و الشرب بوحده لیس مناط ابطال الصوم بل فی حالة الاشتمال علی منفعة الأکل و الشرب.

الباب الثانی یقوم بدراسة المفطرات الحدیثة و یستنتج أن بخاخ الربو، منظار المعدة، التخدیر الموضعی، الاکتحال، التقطیر فی العین و أذن، الحقنة العلاجیة غیر المغذیة، التحامیل و غسل الرحم لایضر بالصوم.

مفاتیح البحث: الصوم، المصادیق المستحدثة للمفطرات، الأکل و الشرب، تنقیح مناط مفطریة الأکل و الشرب.

وقت صلاة الجمعة الشرعی

الشيخ غلامرضا الأحسنی

خلاصة المقالة

بداية الوقت الشرعی لصلاة الجمعة – بمعنی رکعتيها – و نهايته، فی حاجة الی الدراسة و التبيين.

لأجل اهمية کيفية التعبير عن صلاة الجمعة فی الروايات، تقوم مقدمة هذه المقالة، بدراسة التعابير المختلفة لصلاة الجمعة ثم يستنتج الترديد فی التعبير عن صلاة الجمعة بصلاة الظهر.

فی مواصلة الامر، تدرس بداية الوقت لصلاة الجمعة و نهايته و يثبت بالاجماع و الروايات الکثيرة أن بداية الوقت هی زوال الشمس. اما نهايته، فبعد بيان الاقوال الستة– بقدر وقت الخطب و الصلاة، مضی ساعة من الزوال، صيرورة ظل کل شیء مثله، امتداد الوقت مثل وقت صلاة الظهر، صيرورة الظل قدمين و التضييق المطلق – و طرح ادلتها، يفضل القول بالضيق العرفی لوقت صلاة الجمعة للروايات المتعددة و عدم دليل علی التضييقات المذکورة فی سائر الاقوال.

مفاتيح البحث: وقت صلاة الجمعة، بداية وقت الصلاة الجمعة، نهاية وقت الصلاة الجمعة، تضييق العرفی.

ارتداء ملابس الجنس الآخر

الشيخ داود العابدی الأردکانی

خلاصة المقالة

من المسائل التی تطرح فی الفقه و یجری الجدال و النقاش فیها کثیرا فی المجمتع هو ارتداء ملابس تختص بالجنس المخالف؛ بمعنی أن الرجل یرتدی ملابس نسائیة و بالعکس.

فی الوقت الحاضر، من اهم مواضع حاجة هذه المسئلة – سوی مسئلة الارتداء فی المجتمع مع أنها مسئلة هامة أیضاً – ارتداء هذه الملابس فی إنتاج الأفلام و التعزیة حیث أن هذا الامر مع الاسالیب الموجودة، امر لا بد منه فی بعض الموارد.

المقالة الحاضرة محاولة لبیان أن هذه المسئلة لم یتعرض لها القدماء من الفقهاء و لم یوجد دلیل علی حرمة هذا الفعل، فی سبیل نظرة تأریخیة لبیان هذه المسئلة و من خلال البحث عن عناوین یتدخل فی حکم هذه المسئلة، و إن نحکم بالحرمة فی المجتمع من جهة بعض العناوین الأخری.

مفاتیح البحث: الملابس، ملابس نسائیة، ملابس رجالی، الأفلام، التعزیة.

دور التوبة فی اسقاط الحدود

الشيخ حسين السنايی

خلاصة المقالة

تعاقب الشريعة الاسلامية لبعض الجرائم عقوبة معينة صداً عن ارتكاب الجرائم بينما وضع عاملاً يسمى بالتوبة لاسقاط هذه العقوبة مراعاةً لبعض المصالح.

فی سبيل دراسة الآيات و الروايات تسلط الأضواء على أن التوبة تُسقط الحد قبل إلقاء القبض على المجرِم لكن التوبة لم تفد شيئاً بعد اثبات الجرائم بسبب إقرار المجرم أو إقامة البينة أو علم القاضی. جدير بالذكر أن القاضی يتخير بين اجراء الحد و عدمه، عند إثبات الجرائم بسبب إقرار المجرم.

مفاتيح البحث: الحد، إسقاط الحد، التوبة.

دراسة تطبيقية للجنون فى الفقه و علم النفس

الشيخ حميد الرفيعى هنر

خلاصة المقالة

تكون علم النفس الحديث و تثبيت مفهوم الجنون فى دائرة هذا العلم، فتح بابا جديدا لتوصيف الجنون و تبيينه و تعريفه و اوجب غوامض فى تمييز مصاديق الجنون فى مجال العلوم الاسلامية خاصة الفقه الاسلامى.

هذه المقالة بالمنهج التوصيفى – التحليلى، تحاول ان تجد معنى اصطلاحيا للجنون فى الفقه و علم النفس و تجد مصاديق للجنون الفقهى فى علم النفس الحديث.

لتبيين معنى الجنون الاصطلاحى تدرس الروايات الاسلامية مضافا الى دراسة كتب الفقهاء.

الشهيد الثانى و الفاضل الهندى و الفاضل المقداد، صاحب الرياض، صاحب الجواهر و القاضى ابن‌البراج من جملة الفقهاء الذين تقوم هذه المقالة بدراسة آرائهم فى هذا المجال و فى دراسة مفهوم الجنون فى علم النفس يستعان بأبحاث تأريخية حول الجنون ايضاً.

حصل الباحث، فى نهاية المطاف على اربعة اقسام كلى من الاختلالات و الامراض التى تمكن ان تكون مصداقا للجنون الفقهى. اول مصداق للجنون الفقهى فى علم النفس الحديث، «اضطراب نفسانى». المصداق الثانى، «اختلال عصبى – رشدى» (شامل للدليريوم و زوال العقل). المصداق الثالث، «اختلال اضطراب» (المانيا) و المصداق الرابع، «تخلف عقلى». كل من الاقسام المذكورة يشمل فروعا مختلفة التى لا يمكن وضعها فى العنوان الفقهى.

مفاتيح البحث: الجنون، العقل، الفقه، اضطراب نفسانى، الاضطراب، الدليريوم، زوال العقل، تخلف عقلى.

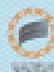
الفهرس

فصلية علمية متخصصة
إلى الاجتهاد
السنة الثالثة، التجريبية الثانية عشرة، الخريف ١٣٩٣

العنوان: قم المقدسه، شارع الشهداء (الصفائيه)، الزقاق ١٩، زقاق ناصر المسدود، الرقم ٢٢، مدرسة الامام محمد الباقر عليه السلام **الفقهية**

الموقع على الانترنت: www.taejtehad.mfeb.ir

البريد الالكترونى: taejtehad@mfeb.ir



إلى الاجتهاد

مجلة فصلية علمية متخصصة
السنة الثالثة ـ العربية الثانية عشرة ـ الخريف ١٣٩٢